



JULIO MENDÍVIL

**UCHURACCAY
Y NOSOTROS**

**LA AUSENCIA DE MI HERMANO
JORGE Y DE LA NACIÓN**



JULIO MENDÍVIL

**UCHURACCAY
Y NOSOTROS**

**LA AUSENCIA DE MI HERMANO
JORGE Y DE LA NACIÓN**





Stefano Corzo y Luis Purizaga Vértiz
Dirección Editorial Punto Cardinal

Manuel Burga Díaz
Director Lugar de la Memoria, la Tolerancia e Inclusión Social

© **Julio César Mendívil Trelles, 2024**

© **Punto Cardinal Editores S.A.C.**
Av. Padre Urraca 121, Torre E-12, Dpto. 1103, San Miguel, Lima - Perú
puntocardinaleditores@gmail.com

© **Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social - LUM**
Bajada San Martín 151, Miraflores, Lima - Perú
lum.publica@cultura.gob.pe
www.lum.cultura.pe

UCHURACCAY Y NOSOTROS: LA AUSENCIA DE MI HERMANO JORGE Y DE LA NACIÓN

Julio Abanto y Stefano Corzo
Cuidado de la edición

Juana Iglesias
Corrección de estilo

Manuel Espinoza
Diseño y diagramación

Portada: Composición de imágenes de la colección de grabados de Olga Verme-Mignot elaborada por Valeria Rosas, Carlos L. Paredes y Manuel Espinoza.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú
N° 2024-04966

ISBN: 978-612-47755-4-3

Primera edición: junio de 2024
Impreso en: Litho & Arte S. A. C. | Jr. Iquique N.° 026
Tiraje: 1,000 ejemplares

El libro es de responsabilidad exclusiva del autor y no refleja necesariamente la opinión del LUM.

VIVOS

Los que se llevaron a medianoche
Los que gritaron en el calabozo
opacados por altoparlantes y turbinas
Los que quedaron huérfanos de pies
y de caminos
Los que regaron sus huesos calcinados
en las quebradas y fundieron sus sueños
con el hollín de los hornos de Cabitos
Los que juraron que no sabían nada
y aun así vieron la muerte
Los que recibieron las piedras
los hachazos
hasta quedar dormidos bajo las nubes
de un caserío de Huanta
Los que suplicaron en vano
Los que mantuvieron la mirada erguida
y enfrentaron los ojos del verdugo
Los que traicionaron para salvarse
y fueron traicionados por la mísera esperanza
Los que partieron
dejando mujeres e hijos bajo el umbral
y no encontraron la vuelta de sus pasos
rendidos por el coro de las balas
los machetes
Los que no volvieron
todos
en mi memoria viven

Julio Mendivil

Viena, 20 de mayo de 2020

ÍNDICE

| | |
|--|------------|
| Agradecimientos | 8 |
| Prólogo | 10 |
| A modo de introducción | 13 |
| Primeras reflexiones | 19 |
| Vivir entre mundos | 19 |
| Resentimientos patrios | 25 |
| Haber salido, dejar entrar | 31 |
| La desconfianza que nos separa | 34 |
| Volver. ¿Adónde? | 38 |
| Uchuraccay: muertes públicas, traumas privados | 42 |
| Muertes públicas | 42 |
| Traumata privados | 59 |
| Y sí después de tantas palabras... | 74 |
| Guerrera | 80 |
| ¿Inmortal? | 80 |
| Feminista, progresista | 86 |
| El río | 92 |
| Otras ausencias | 98 |
| El Nombre del Padre | 98 |
| Un “nosotros” diferente | 104 |
| De género y generaciones | 110 |
| Nuestros muertos | 113 |
| La sangre de todos. Reflexiones sobre el dolor y la reconciliación en el Perú posconflicto | 115 |
| Como una piedrecilla en el zapato | 115 |
| La guerra: ¿qué hace con nosotros? | 121 |
| De aparecidos y desaparecidos | 131 |
| Víctima, testigo | 137 |
| La sangre de todos | 147 |
| Apéndice | 157 |
| “De cómo me convertí en un escritor perseguido en el exilio y cómo desde entonces he hecho de todo para no serlo”. | 157 |
| Referencias bibliográficas | 176 |

AGRADECIMIENTOS

Como todo libro, este tampoco hubiese sido posible sin la ayuda de numerosas personas. Va mi agradecimiento a Ricardo Bada, Carmen Ilizarbe, Marino Martínez, Pablo Rojas Sahurie, María Eugenia Ulfe y Zoila Vega por la lectura crítica de algunos capítulos. La sabiduría y sensibilidad de cada una de estas personas contribuyó de manera decisiva a que pudiese limar lo que se mostraba aún áspero en mis borradores. Quiero expresar muy especialmente mi gratitud a una pareja de amigos alemanes en Viena: Kerstin Klenke y Florian Mühlfried. Pese a que ambos no podrán leer este libro por desconocer el castellano, lo discutieron conmigo cuando era proyecto y ofrecieron, cada vez que me entrapé en algo, consejos oportunos y soporte emocional. Mi deuda con los dos es añeja y va más allá de sus aportes a estos textos.

Este trabajo está dedicado a la memoria de mi hermano Jorge Luis y a la de mi madre Gloria Trelles Celi, y —pese a todo—, a la de mi padre Víctor Mendivil Pomajambo, fallecido en septiembre del 2023, cuando ya había concluido este libro. También a los colegas de mi hermano: Eduardo de la Piniella, Pedro Sánchez y Félix Gavilán de *El Diario de Marka*, a Amador García de la revista *Caretas*, a Octavio Infante del diario *Noticias de Ayacucho*, a Jorge Sedano de *La República*, a Willy Retto de *El Observador*, al guía Juan Argumedo y al comunero Severino “Huáscar” Morales Ccente, asesinados en Uchuraccay el 26 de enero de 1983; así como a todas las víctimas de ese poblado durante la guerra interna.

De igual manera, está dedicado a la memoria de Angélica Mendoza de Ascarza, Mamá Angélica, quien con su ejemplo nos enseñó que vale la pena luchar por justicia para nuestros seres

queridos. Asimismo, a las familias de los periodistas asesinados en Uchuraccay; a Rosa Pallqui, viuda del periodista huantino Jaime Ayala, desaparecido por la Marina de Guerra en 1984; y a Gisela Ortiz Perea, a Raida Cóndor y a Cronwell Castillo, símbolos del activismo pro derechos humanos en el Perú, por la lección de dignidad que nos siguen impartiendo.

Finalmente, quiero dedicarlo a mi familia, a mis hermanas Mila, Rosa María, Charo y a mi hermano Víctor, por acompañarme en este destino involuntario de víctimas de la guerra y, muy especialmente, a mis hijos Gonzalo, Maya Luna y Diego, quienes con su cariño saben paliar las penas que dejaron en mí tantas y terribles pérdidas. También deseo agradecer al Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social, y a Punto Cardinal Editores por las gestiones realizadas para lograr la publicación de este libro.

PRÓLOGO

Julio Mendívil escoge el género del ensayo para hablar de un emblema de la historia política peruana, y particularmente de la historia violenta de nuestra política contemporánea: Uchuraccay. Nótese que en el lenguaje público Uchuraccay es un caso, un acontecimiento iluminador de otros, por semejanza y contraste, en el análisis del complejo universo que se interroga. La masacre de ocho periodistas y de su guía en la comunidad ayacuchana de Uchuraccay abrió en su momento, y por décadas después, debates públicos sobre las características, tensiones y desencuentros del país, y sobre las atroces formas en que se iba librando la guerra interna. Fue una noticia de intensa repercusión en la prensa nacional e internacional, objeto de investigación criminal y antropológica de la Comisión Vargas Llosa, caso emblemático de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) y del Lugar de la Memoria (LUM); además de un importante caso de estudio académico sobre memoria y violencia política en el Perú. Para Julio es, sin embargo, y ante todo, la circunstancia en la que perdió a su hermano. Desde esa durísima realidad nos habla en primera persona, especialmente como hermano de Jorge Mendívil, aunque por supuesto, también se dejan ver el reconocido cientista social y artista que es.

La relación entre ese particular lugar de enunciación y el género literario escogido no es casual. A Julio el ensayo le permite conversar con un grupo amplio y abierto de interlocutores de todo tipo, en tono íntimo y a la vez experto, pero sin ambiciones académicas o totalizantes. Escribe desde su dolorosa experiencia y su meticuloso conocimiento de un hecho que marca su vida,

y a la vez relata la verdad fratricida de la nación, ese “tiempo feroz en el cual nos matamos entre hermanos”, en sus propias palabras. Continúa así una conversación pública, que es también debate y hasta enfrentamiento, en la que se entremezclan textos académicos, filosóficos, testimonios, alegatos jurídicos e informes oficiales, materializando instancias y posiciones diversas. Analiza múltiples voces, buscando formas de acercarse a la redención, a la verdad, a la justicia. Pero especialmente, conversa y afirma su posición, verdadera e incierta a la vez, tanteando, en una apuesta personal por rehumanizar el mundo después de la guerra.

Julio habla desde el dolor íntimo, mirando de frente la brutalidad y el horror del que somos, hemos sido, capaces. Habla como peruano residente en Viena, afirmando su condición de extranjero y la orfandad cultural que siente por vivir entre lenguas, entre países, entre mundos. Y se sitúa precisamente *entre mundos*, en el entrevero, en los intersticios, en el espacio de la mezcla y de la confusión, de aquello que hace y deshace las identidades bien definidas abriendo puertas a nuevas formas y a la transformación. Y desde allí se hace cargo de formular en voz alta también su verdad, interpelándonos con sus agudas lecturas de los hechos y sus recuentos, y revelando las durísimas y pesadas cargas de quienes sufren directamente las secuelas de esa atroz guerra.

Pero, además, los fragmentos que nos ofrece hacen visible la arbitraria línea que separa lo público de lo privado, y la disuelven en el recuento de la masacre que se llevó al hermano. Aunque conocemos la historia, repasarla desde sus ojos amorosos y dolientes es revelador de sufrimientos que debieran, podrían,

generar más empatía y solidaridad. Al acercarnos a la tormentosa experiencia de su familia, esa patria íntima, nos hermana también, e incluso a los adversarios.

La unidad siempre es afectada por la brutalidad, dice Ernest Renan, reflexionando sobre los dolorosos y silenciados procesos de formación de la nación. Precisamente a partir del reconocimiento de la brutalidad escribe Julio Mendivil, recreando la frase arguediana para invocar a la nación. La sangre es de todos, nos dice al final del libro, y sentir que la sangre derramada fue la sangre de todos, sea quizás el paso previo a la construcción de la esperanzada imagen de un Perú de todas las sangres.

Carmen Ilizarbe Pizarro
Lima, 31 de enero de 2022

A MODO DE INTRODUCCIÓN

*Como eu não sei rezar, só queria mostrar
meu olhar, meu olhar, meu olhar...*

De **Romaria** de Renato Teixeira

En el 2003 publiqué el artículo “De cómo me convertí en un escritor perseguido en el exilio y cómo desde entonces he hecho de todo para no serlo”, sobre mi detención ocurrida en Lima en el año 1999, cuando el gobierno de Alberto Fujimori me acusó falsamente de ser parte de la dirigencia de Sendero Luminoso en Europa. Como bien indica su extenso título, el propósito de aquel texto —lleno de ironía— era resistirme a que dicha experiencia determinara mis intereses literarios y los volcara a un tipo de escritura que solemos tildar de comprometida. Desde que tengo criterio político he sido de izquierda, pero como expresaba en el artículo aquel, la idea de escribir con fines proselitistas o ideológicos me pareció siempre un sinsentido, pues consideraba —y considero aún— que la política no se hace sobre el papel, sino en la vida real. Las páginas que siguen me contradicen sobremanera: no solo contienen una evidente intención política, sino que, además, dan cuenta de una subjetividad completamente diferente a la que esbocé en el artículo recién mencionado. A la sazón, trataba de evadir la identidad que me imponía el gobierno peruano al hacer de mí, arbitrariamente, un perseguido político. En estas líneas, en cambio, escribo voluntariamente desde mi condición de familiar de uno de los periodistas asesinados en Uchuraccay el año 1983; es decir, desde mi condición de víctima.

Un factor determinante para este cambio de actitud fue, sin duda, el fallecimiento de mi madre, Gloria Trelles Celi, en abril del 2019. Hasta entonces, ella había sido el rostro de la familia en nuestra búsqueda de justicia. El vacío que dejó su muerte me enfrentó con dos cuestiones referentes al futuro de Uchuraccay y al mío propio. ¿Quién tomaría su posta? Y, sobre todo, ¿cómo podría yo, desde mi posición de intelectual peruano en la diáspora, contribuir a esa lucha que ella había liderado tan bien por más de tres décadas? Los primeros esbozos de este libro nacieron en momentos de introspección, casi como diarios personales sobre mi duelo y sobre cómo este hacía rebrotar viejas heridas ocasionadas por el asesinato de mi hermano. Cuando comprendí que mis reflexiones trascendían lo meramente personal y que abordaban asuntos de interés nacional, empecé a concebir los fragmentos que reúno aquí.

Uchuraccay ha ocupado buena parte de mi vida. Asistí a muchas sesiones del primer juicio en Ayacucho y a otras del segundo en Lima y, cuando dejé el país, seguí informándome sobre sus vaivenes en las diferentes instancias por las que pasó el caso. Creo ser, fuera de mi madre, quien más se empapó del tema en mi familia, algo que ella misma se encargó de fomentar, pues me informaba constantemente sobre nuevas publicaciones o me contaba, cada vez que hablábamos al teléfono, sobre los avances o retrocesos de nuestra lucha por la justicia. Solo ahora que siento su ausencia, se me ocurre pensar que, conociendo mi vocación literaria, ese empeño suyo por tenerme al tanto respondía a un deseo oculto de motivarme a escribir sobre la masacre.

Hacía tiempo que tenía el impulso de volcar mi pluma al tema. Había tantas cosas que me parecían inauditas en las crónicas periodísticas y en los informes de las comisiones formadas por el gobierno, tantas verdades a medias en esos documentos que, pensaba, debían ser enmendadas. Pero, si soy sincero conmigo mismo, no me sentía apto para hacerlo. Temía que ese afán correctivo condicionara en demasía el resultado final, restara credibilidad a mis líneas

y terminara por descalificarme. No pudiendo delegar más los asuntos de Uchuraccay en mi madre, escribir públicamente sobre la matanza se hizo impostergable. Pero algo había cambiado en el ínterin. Desde hace años venía yo trabajando en la construcción de una memoria de la guerra en el caso de la música en Ayacucho y, por dicha razón, conocía la bibliografía sobre los años de violencia en el Perú y sobre violaciones de derechos humanos en países vecinos como Argentina, Colombia o Chile, o sobre el Holocausto judío durante la Segunda Guerra Mundial. Ahora que redacto estas líneas introductorias tomo conciencia de que sin esas lecturas jamás hubiese escrito *Uchuraccay y nosotros*.

Lo que sigue, sin embargo, no es un estudio histórico sobre el caso Uchuraccay ni una investigación periodística, tampoco es un estudio antropológico ni criminalístico. Se trata de cinco textos relativamente cortos sobre mi experiencia y la de mi familia como víctimas de la guerra interna en el Perú de los años ochenta. Si opté aquí por una forma ensayística fue, precisamente, porque esta me permitía saltar libremente del plano individual al colectivo, del dato fáctico a la apreciación subjetiva, sin que ello significara abandonar del todo el rigor que exige un escrito académico. Lo que pretenden estos fragmentos es devolver a la memoria colectiva aquello que el discurso oficial expulsó de ella por considerarlo irrelevante o excesivamente personal, devolver a dichas vivencias y reflexiones de carácter aparentemente privado su dimensión política, contraria a la narrativa del Estado peruano.

Hay una diferencia estilística con el artículo de 2003. Aunque mi detención también tuvo consecuencias traumáticas en mi vida, sentí que, ya que hablaba de mi propio infortunio, podía narrarlo recurriendo a la ironía y así mostrar lo absurda que puede llegar a ser la realidad en el Perú. A la distancia, comprendo además que, si entonces me otorgué un rol cómico, de antihéroe, en la trama fue porque la concepción de hombría que me conducía en esos años no consentía que me reconociese como víctima. En ese sentido, estos escritos dan cuenta también de una transformación importante

ocurrida en mi persona. Me refiero a la influencia que tuvo en mí la literatura sobre masculinidad y feminismo. Entender los procesos mediante los cuales construimos nuestra subjetividad me ayudó a desechar estereotipos de género y a aprender a mostrar mi dolor sin tapujos. No exagero al decir que, sin ese impulso, jamás hubiese accedido a mostrar mi vulnerabilidad públicamente.

El Perú es un país terrible. La vertiginosa velocidad con que suceden las cosas supera la imaginación de cualquier especialista. Durante el período de escritura —entre marzo de 2020 y octubre del 2021— varios acontecimientos me obligaron a modificar el original. Tres presidentes se sucedieron en una semana; hubo un golpe fallido por parte del Congreso; vivimos las elecciones más controvertidas de la historia reciente del país; elegimos el primer gobierno de izquierda al cumplirse doscientos años de república para decepcionarnos de él meses después; una pandemia sacudió al mundo, produciendo en el Perú, debido a las maniobras desatinadas de una oposición obstruccionista e irresponsable, un número mayor de muertos que la violencia política, lo que resignificó históricamente a esta última. De todos esos acontecimientos, sin duda alguna, el más sustancial fue el fallecimiento de Abimael Guzmán, el líder de Sendero Luminoso. Que se haya decidido incinerar su cuerpo y dispersar sus cenizas en un lugar desconocido rechazando el pedido de la viuda de darle sepultura “según sus creencias”, muestra nuevamente la incapacidad del Estado peruano para responder a la subversión sin reproducir violencia, su ineptitud para distinguirse de ella actuando democráticamente. El impase muestra también la pertinencia de volver al pasado y discutir lo que la guerra hizo con nosotros.

Otro suceso posterior al tiempo de escritura merece ser mencionado. Me refiero a la visita que realicé a Uchuraccay en junio del 2022. Una vez concluido el libro, sentí que tenía que entrar en contacto con sus habitantes si deseaba emprender un verdadero proyecto de reconciliación. Puesto que ese año disfrutaba de un

sabático en mi universidad, pude permanecer en Ayacucho por un tiempo prolongado y, con la ayuda de Franz Krajnik y Julián Llance Ccente, pude pisar el pago donde mi hermano pasó los momentos previos a su trágica muerte. En Uchuraccay vi lo que escribir este libro ya me había permitido vislumbrar claramente: que ese pueblo, que en algún momento había sido sinónimo de muerte, también era un lugar donde brotaban sueños y crecía el enorme deseo de romper el estigma que pesaba sobre sus habitantes. Hubiese podido incluir aquí esa desgarradora experiencia; sin embargo, opté por no romper el hilo narrativo que con tanto esfuerzo había construido.

Uchuraccay y nosotros contiene muchas cosas: la intensa, aunque ambivalente, relación que mantengo con mi país y mis compatriotas, con Uchuraccay, y mis intentos de pensarlo como un espacio de negociación para imaginar un Perú distinto al que hoy tenemos y sufrimos. Si durante estas reflexiones incurro en algunas indiscreciones al repasar los conflictos, las alianzas o las ausencias que marcaron mi convivencia con mis padres y mis hermanos después del asesinato de Jorge Luis —varias quedan en el tintero porque, como escribió Primo Levi, de muchas cosas que dijimos e hicimos es mejor que no quede ningún recuerdo—, accedo a hacerlo convencido de que ellas ejemplifican lo que, parafraseando al pensador español Antonio García Gutiérrez, voy a tildar de identidades excesivas de la guerra y lo urgente que resulta trascenderlas. Este libro, además, habla del dolor como un espacio compartido, desde el cual se pueda trazar una vía de reconciliación, pero sin dar concesiones a la impunidad o al olvido. Puesto que el artículo de 2003 anticipa muchos de mis pensamientos actuales y mantiene, por ello, relaciones intertextuales con cada uno de los capítulos que conforman este libro, decidí reproducirlo en el apéndice.

Más allá del caso Uchuraccay, este es un libro sobre la guerra interna y como tal representa un esfuerzo por discutir su tipificación política, su significado histórico y lo necesario que es interpelar

los términos con que nos referimos a ella en cuanto estos moldean y condicionan nuestra memoria y nuestras lealtades. Asimismo, es un llamado a rebasar las identidades que generó la guerra y, en tanto, una respuesta a las políticas negacionistas de algunos grupos políticos, separados por la ideología, pero hermanados en la intolerancia y la justificación del asesinato y la tortura.

Pero *Uchuraccay* y nosotros, sin restar nada a lo ya dicho, no deja de ser también una respuesta a las inquietudes que despertó en mí la muerte de mi madre. Cuando advertí que cada uno de nosotros debía encontrar la manera de continuar su lucha —que, por supuesto, es nuestra propia lucha—, recordé los versos finales de la canción de Renato Teixeira que anteceden a estas líneas y comprendí la tarea que tenía por delante. Pese a ser ateo, siempre me conmovió la historia de ese peregrino incrédulo que, impedido de rezar en la romería a la Virgen de Aparecida, apenas alcanza a ofrendarle su mirada. Sí, como el peregrino de la canción —mi madre lo sabía—, solo tengo una cosa que ofrecer a Uchuraccay, a mi país y a mi familia: esta prosa cargada de dolor, pero a la vez henchida de esperanza.

Viena, 1 de noviembre de 2022

PRIMERAS REFLEXIONES

A Marino Martínez, amigo más que amigo, hermano.

VIVIR ENTRE MUNDOS

*¡Qué mía y qué ajena tu pregunta!...
¿Quién soy?*

De *Escrito a ciegas* de Martín Adán

Envío un mensaje a una persona amiga vía WhatsApp al día siguiente de mi llegada a Lima. “Estoy en Perú. ¿Podemos vernos?”. Escribo desde un teléfono móvil que mi familia me acaba de agenciar. Como olvido poner mi nombre, a los pocos minutos dicha amistad me responde: “¿Quién eres?”. Contesto sin demora y, sin embargo, la interrogante, una banalidad por demás, me persigue durante toda mi estadía en el Perú y aun a mi regreso a Viena. ¿Quién soy? Qué mía y qué ajena la pregunta. La cuestión se presenta tan enrevesada que una respuesta definitiva termina siempre siendo una aparatosa reducción y acaso también una mentira. Desde un punto de vista legal, soy un ciudadano peruano. Así consta en mi pasaporte, aunque he pasado la mayor parte de mi vida fuera del territorio patrio.

Nada más escribir esto, me viene a la memoria que no vivir en el Perú es algo que me reprochan a menudo mis compatriotas

cuando mis comentarios sobre lo que sucede allá, en nuestra tierra, les resultan inoportunos o perturbadores. Para ellos no residir en el Perú me enajena y merma mi capacidad para entender los problemas del país y de su gente, y por lo tanto me desautoriza al momento de comentarlos. Por razones que no llego a comprender del todo, estas mismas personas suelen indignarse si admito públicamente que, efectivamente, mi vida en el destierro me ha generado otras lealtades. Hace poco, mientras volaba de la ciudad de México a Viena, posteé en mi muro de Facebook que volvía a casa. Las protestas no tardaron en aparecer: ¿cómo era posible que me refiriera a una ciudad austríaca como mi hogar si yo, me guste o no, era peruano? Lo que indignaba a mis paisanos era que designara como propio a un territorio que, según ellos, “por naturaleza” me debía ser ajeno; es decir, que otorgara a otras latitudes el valor y la afectividad que, a su parecer, solo debía depararle al Perú. ¿Debemos realmente una fidelidad a nuestra tierra por el mero hecho de haber nacido en ella?

He vivido la mayor parte de mi vida en Europa, entre Alemania y Austria. ¿He dejado por eso de ser peruano en el sentido ontológico del término? No habiendo adquirido la nacionalidad alemana ni la austríaca, sigo siendo un extranjero en tierras germanas, aunque a muchas y muchos colegas y amistades en dichos países les irrite que utilice ese vocablo para referirme a mi persona. Como ha demostrado la etnóloga estadounidense Diana E. Forsythe en un detallado estudio, la voz “extranjero” designa en el lenguaje coloquial alemán a personas a quienes se considera pobres, socialmente inferiores o problemáticas desde un punto de vista moral o religioso y, en consecuencia, distantes de la cultura receptora. No es precisamente mi caso. Hablo un alemán bastante bueno, domino los códigos sociales del país que me acoge, me desempeño como profesor en una prestigiosa universidad austríaca —después de haber trabajado durante años en otras alemanas—, respeto las leyes, pago mis impuestos. En fin, soy lo que muchos llamarían un buen ejemplo de integración.

Pero esa familiaridad con la cultura anfitriona desaparece cuando de repente el Perú surge en mi trato con amistades y colegas. A ellos les resulta, por decir lo menos, una excentricidad de mi parte que me desvele por la realidad de un país en el cual no vivo hace más de tres décadas y al cual muy posiblemente no regrese a vivir nunca, por el mero hecho de tener en él, como suelen decir dichas amistades, mis raíces. El asunto no es, empero, un simple caso de nostalgia. ¿Por qué me atormenta tanto el Perú? ¿No sería más lógico, como me recriminó una persona muy cercana a mí entonces, ocuparme de la política del país en el que resido y desde el cual pienso, escribo y actúo? ¿Por qué insisto en cambiar un país misógino, racista, clasista, chabacano y grosero si vivo en otro, supuestamente al menos, libre de todos esos males? No lo sé. Solo sé que para mí el Perú es como un puñal incrustado en el pecho, un puñal que hiere estando dentro, pero que amenaza con desangrarme si lo extraigo.

Quiero a mi país, aunque no haya aprendido a hacerlo como enseñan los manuales de educación cívica. ¿Qué me aleja de él? ¿Mi eterna insatisfacción con el estado de cosas imperante o el haber traicionado algún principio patrio? ¿Qué me arroja una y otra vez al limbo de la orfandad cultural, a existir entre lenguas, entre países, entre mundos? Soy demasiado europeo para mis compatriotas y demasiado peruano para mis amistades alemanas o austríacas. ¿Cuál es entonces mi lugar en este mundo? ¿Qué soy? ¿Un paria, un apátrida? Vivir entre mundos, entre culturas, según mis adversarios académicos o políticos, y críticos de toda índole, desestabiliza y descalifica mi peruanidad. Pero ¿no es el Perú mismo un lugar entre mundos, una mezcla de culturas que se atraen, mimetizan o neutralizan a la vez que se combaten, contradicen y agreden? ¿No es el Perú un crisol de sangres y linajes, de —como dijera Pablo Macera— furias y de penas? Y para seguir con la idea, ¿no es a fin de cuentas toda cultura, como sugiere el filósofo francés François Jullien, un “entre”, un *locus* de confluencia de diferentes tradiciones en constante peregrinaje y continua transformación? Esta casa de Viena desde la que escribo y en la que reinan olores

culinarios y sonidos peruanos, por ejemplo, ¿no es un pedazo de mi país cuando lo pienso, lo sueño, lo critico, lo maldigo y, al hacerlo, lo construyo? ¿No soy yo, más bien, extremadamente peruano, justamente por ser la mezcla que soy?

Recapitulando, caigo en la cuenta de que mi vida, desde mi infancia en el Perú, ha oscilado entre mundos disímiles, entre el entorno señorial de la familia de mi padre y las penurias de la familia obrera de mi madre, entre el ambiente blanco de mi colegio, el Hans Christian Andersen, y mi barrio en Miraflores, y el cobrizo y provinciano de las fiestas de mis tías maternas en Breña o en Mirones o en mi posterior barrio de clase media en Salamanca. Fue precisamente esa experiencia de moverme entre mundos divergentes la que tempranamente me enseñó que la realidad cambia según el lente con que se mire, pues si los parientes paternos nos trataban con cierta displicencia debido al origen humilde de mi madre —una negrita de callejón, a decir de una de mis tías blancas—, los maternos nos miraban con cierta envidia por considerarnos parte de una clase social privilegiada. ¿Por qué remitir mi enajenamiento, mi disidencia, entonces, a un distanciamiento espacial o cultural si el Perú mismo para mí siempre fue un “entre” y jamás un lugar de incólumes certezas e identidades, si fue mi propio país el que me hizo como soy aquí, ahora, a la distancia, un “sancochado” filosófico, un ser ambiguo y errático, que, como diría el poeta César Calvo, va yendo y viniendo de lo que ha sido a lo que no será?

Vivo escribiendo sobre mi país. Las historias ficcionales que construyo suelen estar ambientadas en el Perú de los años ochenta; es decir, en el corto tiempo de adultez que viví en él, cuando el país entero parecía irse al garete entre coches bomba y apagones, y los sueños de revolución de mi generación se volvían una pesadilla atroz y espeluznante. ¿Por qué escribo todo el tiempo sobre el Perú si podría dedicar mi pluma a temas más actuales y placenteros? Podría explicar esta obsesión recurriendo a mi labor profesional. Soy etnomusicólogo, especializado en música andina.

En los años ochenta, cuando el país se desangraba en medio de una cruenta guerra en la que perdí a un hermano, descubrí la música de los Andes y ella me cautivó tanto que decidí dedicarme a su interpretación y su estudio, pero no desde el campo del folclore que construye trasnochados idearios existencialistas y nacionalistas, sino desde la etnomusicología, una insólita disciplina que conocí gracias a mi querida amiga Rosa Elena “Chalena” Vásquez, y en la cual se estudia la música como un fenómeno relacionado con otras esferas de la vida y no como un arte autónomo. Podría argumentar por consiguiente que, ya que la etnomusicología estudia los vínculos de la música con las creencias, los comportamientos, las aspiraciones y los padecimientos de quienes la producen y consumen, la cultura peruana es parte de mi objeto de estudio. Pero sería engañarme, pues lo que me une al Perú es mucho más fuerte que el mero celo profesional o el interés literario. Sí, es algo mucho más hondo y más doloroso.

¿Quién soy yo? Más dudas que certezas. No hablo, por consiguiente, en nombre de nadie. No pretendo representar con lo que diga ningún colectivo familiar, político, social, sexual o religioso. Hablo como una persona atea, heterosexual, un hombre pasados los sesenta que vive solo, lejos de sus hijos y de sus familiares, en una soledad que no eligió, pero a la cual se ha acostumbrado a fuerza de golpes y desencantos; un hombre que habiendo vivido más de la mitad de su existencia en lugares diversos voltea el rostro hacia el pasado y se duele al constatar que su vida ha estado llena de adioses, de pérdidas y de ausencias; un hombre que al final del día descubre que no encuentra un lugar en el mundo, que a menudo se siente extranjero en su país, que no consigue hacer una segunda patria en ningún lado y que por eso cada amanecer lo encuentra con la maleta hecha; un hombre de izquierdas que por su inclinación a la libertad individual —¡Oh, Isaiah Berlin!— suele ser vituperado como de derechas por izquierdistas dogmáticos, y que por su rechazo a la injusticia social y económica —¡Oh, San Marx! ¡Oh, querido José Carlos!— suele ser descalificado como comunista por reaccionarios de toda índole.

En fin, un hombre que sigue viviendo entre mundos, que habla desde su experiencia de víctima de una guerra atroz, y que considera, pese a los años transcurridos y a las enormes decepciones vividas aquende y allende los mares, que su compromiso con la construcción de un Perú más humano, más digno y más democrático sigue intacto. Y al mismo tiempo, tengo que admitirlo, hablo desde lo que Michel Foucault llama la función-autor. Quiero decir con ello que mis líneas no expresan una autenticidad libre de toda coacción, sino más bien una que es producto de decisiones conscientes al momento de la representación. Philip Auslander ha creado el concepto de persona musical refiriéndose a la representación de una subjetividad en el escenario para el caso de los intérpretes de músicas populares en el capitalismo. Si transporto esta idea a mi labor escritural debo admitir entonces que en estas líneas negocio sentimientos y vivencias privadas con posicionamientos epistemológicos e ideológicos provenientes de la tradición académica a la que me adscribo, que todo lo que digo no es plenamente independiente de lo que, siguiendo a Auslander, voy a denominar aquí como mi persona etnomusicológica.

Sí, acaso una de las cosas más importantes que me ha sucedido en la vida es haber encontrado en la etnomusicología un sustento teórico al relativismo cultural que profeso desde mi temprana juventud. Estas líneas, como consecuencia de ello, están imbuidas del mismo espíritu ecuménico que tienen mis escritos sobre música y son, como ellos, un llamado a la tolerancia y al respeto a la diferencia; sea cultural, social, de género, religiosa o política. Y son al mismo tiempo el testimonio de esta especie de lisiado de guerra en que me he convertido.

A veces, cuando me sorprende la noche en casa y estoy solo, me embarga la desolación y añoro el Perú. En esos momentos de nostálgica introspección me atormenta una pregunta: ¿qué tengo yo para ofrecerle a mi país sino apenas este destino impreciso? Y aunque no hallo una respuesta satisfactoria, reclamo mi derecho

a pensar en voz alta mi patria, no como el chiquero en que la han convertido unos cuantos mafiosos y mediocres, siempre dispuestos a vociferar “Contigo Perú” u otros himnos ridículos, sino como la nación libre y soberana que debería ser, que merece ser. Reclamo mi derecho a dejar mi testimonio, a compartir esta memoria personal sobre Uchuraccay como una forma de escribir a contracorriente la historia de esos años turbios que vivimos en los ochenta, más allá de los dictados del Estado o de las lucubraciones de un partido de iluminados que prometió tomar el cielo por asalto y que solo nos hundió más y más en el infierno. ¿Por qué tendría que callarme?

RESENTIMIENTOS PATRIOS

En una entrevista con el historiador Pablo Macera a mediados de los noventa, Ernesto de la Jara le confiesa que nota en sus declaraciones cierto resentimiento. “Puedo reconocer que soy un resentido”, replica este, “pero el 80 % o 90 % de los peruanos lo son, y tienen más razones que yo para serlo”. Para entender a cabalidad la sentencia de Macera es bueno tener en cuenta a qué se refiere cuando habla de resentimiento. En su artículo “Una revisión empírica de la teoría de la privación relativa”, de 1980, Bernstein y Crosby lo definen como el sentimiento de haber sido maltratado por una persona, un grupo, una institución, la vida o el destino en el logro de determinados bienes materiales a los que se cree tener derecho y que se siente le han sido negados sin razón valedera. ¿Somos los peruanos, realmente, unos resentidos? En la entrevista citada, Macera se remite a Max Scheler, para quien el resentimiento surge de la ofensa no replicada, y menciona una serie de agravios históricos sufridos por quienes vimos la luz en tierras peruanas: la invasión española con su secuela de violaciones y despojos, la colonia y la instauración de un sistema de opresión sobre la base de jerarquías raciales y culturales, el engaño independentista que

nos libró del yugo español, pero siguió excluyendo a andinos y amazónicos, junto a mestizos indigenizados y afroperuanos de la naciente república peruana. ¿Cómo no sentirse ultrajados si el Estado agota sus bondades en unas cuantas familias —los Graña, los Romero, los Miró Quesada— y nos niega los derechos que como ciudadanos nos asisten?

No tenemos ante Fortuna sino, cual Horacio, amargos reproches. Nadie representa mejor ese destino aciago que la figura del Inca Garcilaso de la Vega —el primer peruano a decir de Luis Alberto Sánchez— mendigando en España lo que debería haber poseído por derecho propio. Hijos de la afrenta, del agravio impune, solo alcanzamos a ser una nación fallida. No conocemos la primera persona del plural. A finales del siglo XIX, Manuel González Prada decía que no vivíamos como hermanos a la sombra de un mismo techo, sino disputándonos un rayo de sol, odiándonos interiormente con el rencor implacable de oprimidos y opresores, una sentencia que no deja de tener vigencia en los tiempos actuales. No sorprende entonces que uno de los términos más recurrentes en las ciencias sociales y en las discusiones de cantina para explicar el comportamiento social de mis compatriotas sea el resentimiento. Vivimos presos de la desconfianza, pero no de aquella productiva que defiende el antropólogo alemán Florian Mühlfried, sino de una destructiva que nos lleva a recelar del triunfo ajeno, a encontrarlo ilícito, a envidiarlo y desmerecerlo cuando nos preguntamos, no sin amargura y frustración, “¿por qué yo no?”. El resentimiento patrio encuentra cobijo en una frase harto extendida entre mis paisanos: “El peor enemigo de un peruano es otro peruano”. No sabemos perdonar el éxito del otro, pues, al igual que Macera, hemos hecho propia la premisa de que una persona exitosa en el Perú —o fuera de él, tal es mi desvergonzado caso— solo puede ser un miserable.

Toda mi relación con mi país está estrechamente vinculada a esos resentimientos patrios. Aunque mi familia vivió aprietos financieros en diversos momentos y yo muchas injusticias a lo largo

de mi infancia y juventud, mi vida ha sido, en muchos sentidos, privilegiada. Recibí una educación sólida en un país con altos índices de analfabetismo, y mis padres y abuelos me inculcaron desde pequeño un orgullo familiar —una conciencia de mi capital cultural, como diría Bourdieu— que me ayudó pronto a enfrentar los embates de personas que se sentían superiores a mí solo por el color de su piel o por su capital económico. Incluso en tiempos de vacas flacas teníamos siempre comida en casa y algún dinerillo extra para libros o discos o visitas al cine. Lo que en cualquier país sería un estándar de vida normal, basta en el Perú para desatar la envidia y el rencor de los otros.

Tomé conciencia de ello en una ocasión en la que ofrecí hospedaje a un músico migrante andino. Salíamos de una peña después de tocar, eran aproximadamente las cuatro de la mañana y llegar a su destino le hubiera llevado el resto de la noche, así que lo invité a quedarse en casa. La mañana siguiente bajamos a desayunar y mi madre le hizo caras al notar su aspecto humilde. Noté su incomodidad. Su trato, comúnmente vivaz, se volvió de pronto torpe e inseguro. Desayunamos en silencio. Cuando lo acompañé a la puerta para despedirlo, me dijo con tono recriminatorio: “¿Qué casa se maneja, compañero!”. Para alguien como él que vivía en una choza de esteras en un terreno invadido en Villa El Salvador, mi casa de dos pisos, de material noble, en una urbanización de clase media, le recordaba todo aquello de lo que él se sentía injustamente excluido. Y tenía razón. ¿Qué debía decirle? ¿Que no me hacía cargo de la culpa que arrastraba mi clase, que no me avergonzaba de todo eso porque ni siquiera era mío? No dije nada. Callé, al igual que callo ahora que mi prestigio internacional como etnomusicólogo en la diáspora europea me ha convertido en un blanco de mayor atractivo para quienes observan el triunfo ajeno con, así diría Nietzsche, “la mirada envenenada del resentimiento”.

Puede que sea rey en el país de los ciegos, pero soy por eso mismo, además, un aborrecido. Durante años me atormentó ese rechazo por parte de mis compatriotas hasta que entendí que él

iba más allá de una ojeriza personal, que él era producto de esa frustración e impotencia que sentimos la mayoría de los peruanos. Permítanme recurrir a otra anécdota para ejemplificarlo. En el 2014, cuando era director del Center for World Music de la Universidad de Hildesheim en Alemania, intenté, en compañía de mi amigo y colega Marino Martínez, impulsar un proyecto bilateral con una escuela superior en Lima. En una de las sesiones de trabajo entre mi institución y la escuela, su director me preguntó si podía participar en un congreso que él organizaba ese año en una ciudad del interior. Cuando me mencionó las fechas, tuve que desistir pues, desafortunadamente, estas se traslapaban con un congreso en Zanzíbar (Tanzania), del cual yo era anfitrión. “Ah, carajo, ¡qué bien te paseas!”, me respondió el director, desatando la risa nerviosa de las y los colegas presentes. Evidentemente, yo no iba a Zanzíbar a pasearme sino a trabajar, repuse, dando a entender a mi interlocutor que el suyo había sido un comentario de mal gusto. Pero mi reacción, lejos de provocar una disculpa, lo envalentonó más y me recriminó haberme europeizado y perdido el humor peruano. A primera vista puede parecer que la crítica iba dirigida a mi buena estrella, pero lo que estaba expresando mi colega era lo odioso que le resultaba que un gobierno extranjero invirtiera en mí —un peruano— considerables sumas de dinero y me permitiera posicionarme internacionalmente y aumentar mi prestigio académico, mientras que nuestro país le negaba todo apoyo sin motivo aparente. Ponerme en ridículo frente a sus colegas invertía por un instante las relaciones de poder y lo investía de la autoridad que él sentía le había sido injustamente robada. Disculparse en ese contexto hubiera sido una capitulación. ¿Qué derecho tenía yo a arrebatarle esa pequeña y efímera victoria?

Nietzsche escribió en *La genealogía de la moral* que el resentimiento va, por naturaleza, estrechamente unido a un deseo de venganza. Esta, así lo muestra el ejemplo arriba esgrimido, puede ser simbólica y mantener una forma pacífica. Pero el deseo de venganza también alimenta respuestas extremas, como las de Sendero Luminoso, el cual, a decir del antropólogo peruano Rodrigo Montoya, acaparó

los resentimientos de sectores nacionales que habían sufrido discriminación y abandono e impulsó el odio de clase. “En el gesto radical de Sendero Luminoso”, nos dice Montoya, “se expresan también los hombres y mujeres que son víctimas del desprecio social, cultural y racial en el Perú. Para los campesinos migrantes estacionales o permanentes, los estudiantes y los profesionales de las regiones andinas como las de Ayacucho, la dificultad de conseguir un empleo y vivir decentemente se ve agravada por la discriminación de que son objeto por el color de su piel y su pobre manejo del castellano”. El resentimiento, continúa el antropólogo puquiano, desata “la rabia”, “el odio silencioso y guardado por siglos”. Formalmente hablando, la guerra ha terminado y hay un claro vencedor en la contienda. No obstante, cuando percibo el encono con que paisanos atacan en las redes a personas progresistas por expresar sus ideas comprendo que no nos hemos librado de los males que forjaron la Cuarta Espada: que, al no haber muerto el perro, tampoco se ha acabado la rabia.

Pero no se crea que el resentimiento es exclusividad de las clases más golpeadas. Existe un resentimiento de nuevo cuño proveniente de las clases altas que mostró toda su crudeza durante la polémica en torno a los documentales *La revolución y la tierra* (2019), del cineasta Gonzalo Benavente Secco, y *Río profundo* (2019), de la cineasta Malena Martínez, que tematizan las tomas de tierra campesinas de finales de los años sesenta; y también durante las desafortunadas riñas que enturbiaron las elecciones presidenciales de 2021. Me refiero a la quejumbrosa letanía con la que la extrema derecha peruana reclama hoy la restitución o la salvaguarda de sus privilegios, confundiéndonos con derechos. Este tipo de resentimiento, por cierto, no se erige contra las estructuras de poder existentes en el país, sino —por el contrario— contra las fuerzas que desde la década de los sesenta las han ido minando y dando paso a políticas más inclusivas a favor de sectores vulnerables. Por eso, blancos principales de este discurso de odio son el general Juan Velasco Alvarado y su gobierno *de facto*, a quienes se culpa de haber despertado a la

“indiada” y haber producido una serie de “igualados” como los que conformaron el gobierno izquierdista de Pedro Castillo. Me ha tocado repetidas veces enfrentarme con resentidos de extrema derecha en las redes y en la vida real, y puedo asegurar que se trata de un colectivo variopinto que incluye misóginos, racistas, homofóbicos, opositores al aborto legal o a “la consulta previa”, troles fujimoristas, fascistas criollos y otras perlas, pero que tienen como atributo común “terruquear” a todo aquel que, como yo, defiende estructuras democráticas para el Perú, aduciendo que dichos estándares no son compatibles con la mentalidad de nuestros coterráneos y que el país no está preparado para vivir en democracia, cuando, en realidad, son ellos quienes no podrían soportar tanta igualdad y justicia.

El resentimiento histórico y el cínico de la extrema derecha son enemigos por naturaleza. Pero hay un punto en el cual ambos se dan la mano: en su rechazo a las ideas foráneas. “Si persona extraña viene a ofrecernos luz o a querer inocularnos el fermento de vida moderna”, acusaba ya González Prada hace más de un siglo, “nos sublevamos en masa, nos creemos ofendidos el orgullo nacional, y llamamos dignidad herida a lo que en todas partes se nombra ignorancia presuntuosa y desvergonzada. Cuando pluma extranjera censura nuestros vicios sociales o descubre las miserias de nuestros hombres públicos, estallamos de ira y pregonamos a la faz del mundo que en los negocios del Perú deben mezclarse únicamente los peruanos”. Poco hemos cambiado desde entonces. Mientras el mundo entero avanza hacia políticas más inclusivas, nosotros le damos la espalda en nombre de un embrutecido conservadurismo nacional del tipo que encarna el partido Renovación Popular y su líder Rafael López Aliaga. Así, hablar de una mejor distribución de la riqueza, de ambientalismo, de decolonialidad, de identidades de género, de libertades para las mujeres peruanas, del aborto y de la eutanasia, de reparaciones para las víctimas de la violencia política, activa la xenofobia intelectual de buena parte de la *intelligentsia* peruana, sea de izquierda o de derecha. Pero como bien dijera José Carlos Mariátegui, esta no es sino una farsa

reaccionaria disfrazada de nacionalismo, pues desde la llegada de los españoles nuestra cultura se ha movido en la órbita occidental, asimilando una y otra vez influencias foráneas, ya sean religiosas, morales, ideológicas o tecnológicas. Lo que se rechaza, por tanto, no son las importaciones de ideas, sino la de aquellas contrarias al reaccionario resentimiento patrio. ¿Cómo debemos pensar hoy el Perú? ¿Hay alguna salida?

HABER SALIDO, DEJAR ENTRAR

No hay mejor higiene para el cerebro que emigrar a tierra extranjera o embeberse en literatura en otras lenguas. Salir de la patria, hablar otro idioma, es como dejar el ambiente de un subterráneo para ir a respirar el aire de una montaña.

De **Notas acerca del idioma** de Manuel González Prada

En *La cultura quechua hoy* (1987), Rodrigo Montoya refiere una anécdota como antropólogo andino proveniente de las clases señoriales de Puquio, su tierra natal. Montoya y su equipo de estudiantes habían trabajado unos meses con miembros de las comunidades indígenas y decidieron ofrecer una cena de agradecimiento para estos en la casa que habían alquilado en Puquio. Al escuchar la música de la fiesta, algunos vecinos, amigos de Montoya, tocaron a la puerta pidiéndole unirse a las celebraciones, pero él se rehusó aduciendo que dicha reunión no era para *mistis*: “Jamás hubiera podido hacer eso yo si me hubiese quedado en Puquio”, confiesa el antropólogo, “porque la salida de Puquio fue el encuentro con Arguedas, con la universidad, con la izquierda, con la revalorización de lo nuestro”. Ya he dicho que a menudo se me recrimina haber dejado mi país: “Claro, tú te fuiste”, “tú no sabes lo que hemos pasado”, “nosotros nos quedamos aquí cuando las papas quemaban” son frases con las que suelo

ser confrontado cuando me inmiscuyo en las discusiones políticas peruanas. Pero salir, a veces, es motivo de crecimiento. En el caso de Montoya, por ejemplo, salir le permitió mudar su posición social, cuestionar sus orígenes y convertirse en “un aliado de los indios”. Conozco al milímetro ese sentimiento.

Es cierto que ya en mi juventud, en Lima, había descubierto el charango, la izquierda y, a través de ella, un Perú distinto al de mi infancia en el Hans Christian Andersen, pero fue recién en la diáspora que me distancié de todo lo que mi práctica social cotidiana había naturalizado —el clasismo, el racismo, la homofobia y mi masculinidad tóxica— y comencé a pensar el Perú más allá de cualquier nacionalismo y a imaginarlo, para parafrasear otra sentencia del Amauta, como “un fragmento de un mundo que sigue una trayectoria solidaria”. Salir fue también para mí aprender a ver otros cielos, respirar otros olores, descubrir otras verdades, y fue, sobre todo, aprender a ejercitar la añoranza más allá del romanticismo insulso de las odas nacionalistas. Salir nos hace distintos, abre nuevos horizontes, rompe cercas y fronteras.

El desborde popular que vivió el Perú en los setenta y ochenta, por citar otro ejemplo feliz, no hubiera sido posible sin los movimientos migratorios que transformaron las grandes urbes de la costa y sierra peruanas. Y es que salir es movimiento, mutación; quedarse, por el contrario, estancamiento, petrificación. Cuando digo salir en este contexto, no me refiero, exclusivamente, a un mero desplazamiento espacial, sino también a un peregrinaje social o cultural semejante al que experimentara Montoya, a todo aquello que nos obliga a mudar comportamientos y a negociar nuestras verdades más profundas, pues como nos recuerda Mirko Lauer, es precisamente allí donde los valores antiguos entran en crisis y se repliegan, donde emergen las señales de lo nuevo. Salir es reinventarse, trazar nuevas travesías, enarbolar otras banderas.

Salir es, al mismo tiempo, aceptar lo que llega de afuera, dejarlo entrar, darle cobijo y hacerlo propio. Nuestra mesa se ha nutrido siempre del vino de otras vides. “Una rápida excursión por la

historia peruana”, escribía Mariátegui en 1928, “nos entera de todos los elementos extranjeros que se mezclan y combinan en nuestra formación nacional”. No tenemos solo de *inga* o de *mandinga*; por nuestras arterias corre además sangre *culí*, *nikkei*, germana o croata. Nada en nuestro suelo es de pura cepa. ¿No bailamos con sentimiento nativo un vals de origen vienés o una cumbia de procedencia colombiana y sentimos que expresan nuestro espíritu o nuestra idiosincrasia? ¿No llevan nuestros platos culinarios las huellas de cuantiosas olas migratorias? No hay, por tanto, razón alguna para ignorar las ideas que nos llegan de otras latitudes, así como nada justificaría que renunciáramos a nuevas tecnologías por no haber nacido en el pico de la cordillera o en el corazón de la selva. Lo foráneo nunca ha sido perjudicial cuando se le ha domesticado e incorporado sin síndromes coloniales ni complejos. No quiero decir que todo lo que viene del hemisferio norte sea provechoso para el desarrollo de un Perú digno y solidario. Pero nada nuevo sería posible bajo nuestro cielo si no nos abriéramos al mundo y, sobre la base de dicha experiencia, dejáramos entrar lo que nos ayuda a encontrar mejor nuestro rumbo como nación y cultura.

El Perú vive, en el marco del bicentenario, un dramático retroceso en cuanto a libertades democráticas. Mientras que en economía se promueve una apertura indiscriminada a capitales extranjeros, en lo político rechazamos toda idea transformadora que llega de lejos. ¿Qué renovación pueden ofrecernos quienes nos han aislado del mundo, quienes han convertido el país en un enclave de la corrupción y la mediocridad nacional? En este panorama, lo que podemos ofrecer quienes, como yo, pensamos el Perú desde el monte lejano del destierro, es fungir de puentes entre mundos disímiles, enriquecer nuestra nación sobre la base del conocimiento que nos depara no estar del todo allí ni aquí; es decir, ese vivir entre mundos que comúnmente se nos recrimina. Tender puentes entre culturas es, por supuesto, adaptar lo aprendido a nuestra realidad, igual que un traductor amolda los versos originales de un poema a la lógica y a la métrica de otra

lengua. Novalis decía que el traductor verdadero jamás trabaja respetando la gramática a pie juntillas, que crea un nuevo lenguaje con tanta creatividad como el autor del poema. La traducción de una idea, su vinculación con una realidad distante y alterna, no puede ser tampoco la aplicación mecánica de su versión original, sino, como soñara el Amauta, creación heroica. Las ideas que dieron vida a la revolución de los soviets, por ejemplo, no fueron originarias del suelo ruso, se formaron a miles de kilómetros de Moscú o de San Petersburgo, en ciudades alemanas y británicas, y el aporte de Lenin fue, justamente, adecuar las ideas de Marx y Engels a las particularidades de su nación y de su tiempo. No soy un Lenin ni pretendo serlo. No pretendo nada más que ser un vaso comunicante entre esta experiencia de vida en la diáspora y la reinención del Perú, mas no para ejercer una suerte de asistencia para el desarrollo democrático ni para perpetuar vínculos coloniales con Occidente, sino como una contribución personal a la búsqueda de nuestro lugar en un mundo globalizado y tornadizo. ¿Por qué desconfiar entonces de mis palabras, de mi testimonio?

LA DESCONFIANZA QUE NOS SEPARA

Florian Mühlfried ha definido la desconfianza como un principio democrático desvalorizado debido al prominente lugar que pensadores de la talla de Niklas Luhmann, Anthony Giddens o Jürgen Habermas dan a la confianza como base del contrato social en la sociedad moderna. Pero, si bien las instituciones y los aparatos ideológicos del Estado no podrían funcionar sin un acuerdo de confianza mutua, Mühlfried nos recuerda que la desconfianza también es fundamental para la defensa de nuestros intereses ciudadanos. El concepto de poderes independientes de la democracia, por citar un ejemplo, se funda en la sospecha de posibles abusos por parte de un poder absoluto. La desconfianza en ese caso, dice Mühlfried, toma un sentido fiscalizador y

promueve la vigilancia civil sobre las actividades del Estado o los grandes poderes económicos. Entonces, demuestra su fuerza emancipadora.

Puede parecer contradictorio que líneas arriba haya criticado la desconfianza que reina entre peruanos y que, llegado a este punto, emprenda su defensa, mas solo si se considera a esta como un fenómeno de aplicación universal y homogénea. Como Mühlfried nos recuerda, la desconfianza se inserta en tradiciones políticas muy divergentes. Desde un punto de vista liberal o democrático, ella es un ejercicio de control ciudadano. Instituciones no gubernamentales como las asociaciones de derechos humanos o de protección al contribuyente o al consumidor y los medios de comunicación fungen en este panorama como entidades que supervisan el poder, pudiendo a veces desestabilizarlo por completo. Como en el año 2000, cuando la prensa peruana propició la caída del régimen fujimorista con la publicación de los videos de Vladimiro Montesinos comprando políticos de la oposición. En movimientos revolucionarios, en cambio, la desconfianza se convierte en un instrumento de vigilancia y coerción de los propios adeptos: “Antes y durante la revolución debe haber una desconfianza absoluta en el adversario”, nos dice Mühlfried. “Después de la revolución se vuelve un asunto de Estado. En la naciente Unión Soviética, por ejemplo, ella era una obligación ciudadana, pues el enemigo podía estar escuchando en cualquier lugar, tanto en el partido como en la familia”. Así, el Estado posrevolucionario impone una política de desconfianza generalizada que lleva a la población a espiarse y a denunciarse mutuamente, a la vez que exige a esta una absoluta lealtad frente a las decisiones del gobierno. Este uso de la desconfianza invierte su fuerza emancipadora y la convierte en un instrumento de dominación.

Una cosa que Mühlfried no contempla al reflexionar sobre este tipo de desconfianza que él tilda de revolucionaria es que ella calza muy bien con aquella que propagan los gobiernos y los movimientos de corte autoritario. Me explico: el Estado peruano,

aunque con fines diametralmente opuestos, recurrió a la misma brutalidad y violencia que había deplorado y combatido en los grupos insurgentes de izquierda, y una vez ganada la guerra se valió de la desconfianza generalizada para ejercer control frente a cualquier tipo de disidencia. La vecina, el vendedor de verduras, la mujer de la limpieza, el maestro de escuela, el paisano que triunfa en el extranjero y visita el país, cualquiera podía ser un “terrorista”, un enemigo de la patria, y como tal debía ser aislado socialmente y denunciado a las autoridades.

Tras el fin de la dictadura, la desconfianza siguió estructurando las relaciones sociales entre peruanos. El Perú es por eso hoy tierra fértil para movimientos fundamentalistas. No es casualidad alguna que Fuerza Popular, el partido que reclama para sí el legado político de Alberto Fujimori, exija a sus adeptos absoluta obediencia y lealtad, y recurra a la desconfianza generalizada como un instrumento de agresión hacia fuera y de cohesión hacia adentro. Un buen ejemplo de ello son los colectivos de activistas como el grupo La Resistencia, dedicados a agredir en las redes y en actividades presenciales a personas progresistas como yo que propugnamos políticas inclusivas para colectivos vulnerables, tildándonos siempre de agentes de una siniestra conspiración comunista maquinada desde Cuba o Venezuela. Pero ¿existe realmente una conjuración internacional antiperuana? G. K. Chesterton dijo alguna vez que los poderosos pueden instruir al pueblo en la ilusión de que un extranjero es un demonio. Así, los parias damos también la talla cuando se trata de encontrar chivos expiatorios.

La desconfianza generalizada alcanza también a algunos sectores radicales de la izquierda, para los cuales defender los derechos de la mujer o de la comunidad LGBTIQ no pasa de ser una “niñería” reformista y burguesa que distrae al pueblo de los “verdaderos” objetivos de lucha, lo cual termina por beneficiar al sistema imperante. ¿Es realmente reaccionaria la lucha contra la violencia de género? “Los hombres”, escribe Virginie Despentes,

“denuncian con virulencia las injusticias sociales o raciales, pero se muestran indulgentes y comprensivos cuando se trata de la dominación machista. Son muchos los que pretenden explicar que el combate feminista es secundario, como si fuera un deporte de los ricos, sin pertinencia ni urgencia. Hace falta ser idiota, o asquerosamente deshonesto, para pensar que una forma de opresión es insoportable y juzgar que la otra está llena de poesía”. Sé que este argumento, viniendo de una feminista francesa, será fácilmente tildado de inadecuado para el contexto peruano, pues al igual que los ultraconservadores que combaten en el plano político, estos sectores de la izquierda también desconfían de lo foráneo y ven, allí donde la derecha imputa complots “comunistas”, los tentáculos de las grandes corporaciones capitalistas y los poderosos de siempre. Pero lo que esta izquierda defiende, en realidad, no es la lucha por la igualdad económica —una bandera por lo demás presente en los feminismos progresistas y en no pocos colectivos LGBTIQ—, sino los privilegios de una tradición política misógina, homofóbica y xenófoba que la vuelve colindante con la ultraderecha más rancia. ¿Qué hacer frente a tan desolador panorama?

Por paradójico que parezca, lo que voy a proponer para combatir la desconfianza generalizada de los programas totalitarios es más desconfianza aún, mas no aquella que se basa en la discriminación y el espionaje social o ideológico, sino aquella que despide su fuerza emancipadora y la orienta hacia lo hegemónico, cuestionando la tradición y las estructuras de poder que naturalizan la injusticia y la ignominia. Desconfiemos sí, pero no de la vecina, del vendedor de verduras, de la mujer de la limpieza o del maestro de escuela, sino del que predica desde el púlpito de nuestra iglesia para mantener sus beneficios, del que lanza demagógicos discursos xenófobos en la plaza del pueblo o en los noticieros, del que imparte indiscutibles órdenes desde una torre de mando, de los que pretenden engañarnos sugiriendo que las cosas siempre serán así porque así siempre han sido; en fin, de quienes nos dicen que olvidemos porque el perdón se funda en la amnesia.

Desconfiemos de lo sempiterno en nuestra cultura, de nuestros héroes, de nuestras leyendas fundadoras de la nación y de las formas de la memoria que nos imponen quienes nos gobiernan; pues un pueblo que sigue a pie juntillas las voluntades del poder, podrá ser acaso un pueblo obediente, pero jamás un pueblo justo y libre. Desconfiemos por eso de la desconfianza generalizada que hace de nosotros tristes aduaneros de lo añejo y burdos delatores de aquello que conlleva un potencial revolucionario y trasgresor. Y desconfiemos, por último, de todas las ideas, de las de siempre, y de las que nos llegan de fuera, de lo que diga yo o cualquier otro autoexiliado, pero no con la rabia del resentimiento estéril, sino con el afán firme de quien busca justicia.

Decía Jean Améry que nutría y cuidaba su resentimiento, pues su persistencia en recordar los ultrajes sufridos bajo el nazismo se volvía un desafío moral para el perpetrador. Sí, recordar, ejercer la memoria es exigir justicia, con valentía; es decir, con el escepticismo sano de quien cultiva el pensamiento crítico y demanda reparación por los daños sufridos. La desconfianza generalizada de los autoritarismos nos separa; la desconfianza fiscalizadora del poder, por el contrario, nos acerca como ciudadanos y ciudadanas, nos hace partícipes de la democracia al integrar y no reprimir la disidencia. T. S. Eliot escribió alguna vez que para ser quienes aún no somos debemos seguir un sendero en el cual aún no hemos estado. Tal vez ha llegado el momento de hacernos al camino.

VOLVER. ¿A DÓNDE?

En la víspera de un viaje al Perú, un amigo alemán me pregunta si me siento en casa al llegar a Lima. La pregunta me toma por sorpresa y, sin embargo, mi respuesta es inmediata: “No”, replico. “Por lo común”, le digo, “me hospedo en la casa donde crecí y que hoy habita mi hermana Luzmila con su familia, así que me es imposible no sentir que estoy ocupando un espacio ajeno, que soy

un viejo huésped tal vez, pero un huésped”. “¿Y aquí en Viena?”, insiste mi amigo. Quiero responder que sí y, de pronto, titubeo. Es cierto que el decorado interior de mi departamento reúne elementos peruanos —tablas de Sarhua, retablos ayacuchanos, algún cuadro de aire indigenista— y *souvenirs* de los diversos países que he visitado, así como mis muebles, mis libros, mis instrumentos musicales o mis discos. No obstante, siempre hay algo en casa —una carta, un manual de instrucciones o el teclado de mi computadora— que me recuerda que vivo lejos de mi patria y en una lengua ajena a la mía. “Sí y no”, contesto entonces y comparto mis cavilaciones con mi amigo. “A veces”, le confieso, “despierto a medianoche —lo cual sucede a menudo, pues tengo un sueño muy ligero— y requiero de algunos segundos para darme cuenta de que estoy en mi habitación”. Hasta ese momento había adjudicado esa incertidumbre a mi agitada agenda, debido a la cual duermo fuera de casa, en hoteles, casi todas las semanas. La conversación con mi amigo, empero, me lleva a preguntarme qué tan ajenos me son mis espacios privados, qué tan mío es este lugar que desde hace algunos años habito. ¿Vuelvo realmente cuando viajo al Perú o más bien cuando invierto rumbo y regreso a casa, a mi triste rutina de hombre solitario en tierras extranjeras?

Hay días en los cuales disfruto de estar lejos del Perú, de levantarme y tomar un café mientras escucho a Gustav Mahler, Antonin Dvorák o a George Brassens en el trasfondo; de poder salir y recorrer los canales del Danubio, oyendo el susurro de las diversas lenguas que se hablan en la metrópoli austríaca. Y hay días en los cuales necesito obsesivamente del Perú, de Flor Pucarina, del Jilguero del Huascarán, del Trío Ayacucho; del aroma del culantro y de los ajíes que invadían la cocina de mi madre; de mi lengua materna. Pero sea lo uno o lo otro, no hay día en que, lleno de alegría y entusiasmo o de vergüenza e indignación, no sienta el terrible peso que resulta ser peruano. A veces me cuesta percibir que este universo personal en Viena no sea un pedazo del Perú, un paisaje peruano que suene a Perú, que huela a Perú, que sepa a Perú. Otras veces, todo me parece tan lejano de mi patria,

de mi familia y de mis amistades que me cuesta reconocermé en lo que me rodea. No es que suene contradictorio. Es contradictorio. Y es que, como dijera Ernest Renan, cada una de mis mitades se ocupa de demoler a la otra. No obstante, sé que volver al Perú, con todas sus virtudes y todos sus defectos, es y será para mí siempre una acción semejante a la que realizó Rodrigo Montoya al dejar su Puquio natal y buscar nuevos horizontes. Sí, haber dejado mi suelo y hacer de este exilio mi tierra, mi lugar de enunciación, convierte al Perú en un territorio externo, en un afuera que me permite escapar de la soledad de la diáspora, de ser diferente y emprender la vuelta hacia algo que, con alegría y con dolor, siento mío. Entonces volver es salir y salir es comenzar de nuevo.

Hacia el final de sus 7 *ensayos*, al discurrir sobre nuestra literatura, Mariátegui ubica dos fuerzas de renovación en el país: el llamado Perú profundo y las ideas cosmopolitas. Nuestra política actual necesita un período cosmopolita. Y necesita igualmente lo que está surgiendo desde las entrañas mismas de nuestros pueblos. Quienes optamos por un destino peregrino también requerimos de las culturas llamadas tradicionales, populares o no oficiales para repensar nuestra experiencia en lontananza y contribuir más certeramente a la creación de una nación soberana. Necesitamos mezclarnos los unos con los otros, con los otros de fuera y con los otros de dentro. Es esa capacidad de recibir y transformar lo que hace de nuestras culturas un espacio hermoso y fecundo.

¿Por qué encapsularnos en la autocomplacencia de un nacionalismo de bodega? Cien años de etnología nos han enseñado que las culturas no son puras, que se mezclan, se ensucian, se contaminan, se influyen mutuamente; que, como dice François Jullien, son un crisol en el cual se funden elementos de diversas procedencias, siendo lo particular de cada una apenas la manera en que esa mixtura toma cuerpo y adquiere autonomía en un lugar y en un tiempo dados. ¿Por qué excluirnos de una realidad global en constante transformación? El lema arguediano de vivir todas las patrias no tiene por qué restringirse al territorio nacional ni

a las restricciones absurdas de un localismo autorreferencial y tísico. Las ideas que han cambiado al mundo no tienen pasaporte, vuelan por doquier transformándose y transformándolo. Y yo no pido otra cosa que mi derecho a compartir mi experiencia de autoexiliado y víctima de la guerra como una contribución a construir un Perú diferente al que hoy nos lleva a agarrarnos la cabeza con desesperación e impotencia. No vivo en suelo patrio, es cierto. Mas, como Jenofonte, por donde voy llevo mi patria a cuestas, aunque no siempre sea ligero equipaje.

UCHURACCAY: MUERTES PÚBLICAS, TRAUMAS PRIVADOS

*La sangre reseca humea sobre mi rostro,
¡y nada tengo tras de mí...!*

De *Una temporada en el infierno* de Arthur Rimbaud

MUERTES PÚBLICAS

El 26 de enero de 1983, ocho periodistas de diarios de oposición, su guía y un comunero fueron brutalmente asesinados en la comunidad campesina de Uchuraccay, un pueblo ubicado en las regiones altas de Huanta, en el departamento de Ayacucho. Iban camino a Huaychao, una pequeña aldea vecina en la cual, según un comunicado del Comando Político-Militar de la zona, a la sazón en estado de emergencia, un grupo de comuneros había asesinado días antes a miembros de Sendero Luminoso en respuesta a sus constantes abusos. Mientras, el propio presidente de la República, Fernando Belaunde, saludó esos linchamientos como una muestra de conciencia patriótica por parte de los indígenas y llamó a otras comunidades a seguir el ejemplo. La noticia fue tomada con escepticismo por los enviados especiales de los medios limeños en Ayacucho, por lo que decidieron viajar a verificar los hechos. La expedición fue preparada en el Hostal Santa Rosa —hospedaje habitual de los corresponsales llegados de Lima—, a vista y paciencia de todos, incluidos algunos mandos medios de



Periodistas camino a Uchuraccay. De izquierda a derecha: Jorge Sedano, Amador García, Jorge Luis Mendívil, Félix Gavilán, Pedro Sánchez, Willy Retto y Eduardo de la Piniella.
Fuente: *Caretas* (1983).

la entonces Policía de Investigaciones del Perú, que se alojaban igualmente en dicha hostería.

Partieron a primeras horas de la mañana en un taxi que debía llevarlos hasta Yanaorco, desde donde seguirían a pie hasta Huaychao por arduos caminos de trocha, expuestos al frío de la puna y a escarpadas colinas. Iban de buen ánimo, bromeando, ávidos de primicias. El Comando Político-Militar había informado en los días previos sobre el derrumbe de una torre de microondas en Yanaorco, por lo que recomendaba a los corresponsales no abandonar la ciudad por su propia seguridad. Los periodistas vieron en esta noticia apenas una burda artimaña para disuadirlos de cualquier intento de informarse por vías alternativas a las oficiales, una sospecha que se vio corroborada al llegar al lejano paraje y descubrir que la torre en cuestión estaba intacta. A la altura de la laguna de Toccto despidieron al taxista y emprendieron viaje a pie a Chacabamba, un caserío a medio camino, donde contactaron al hermano de uno de los periodistas con el fin de

que les sirviera de guía. No llegaron a Huaychao. Al ingresar a Uchuraccay, hacia las cuatro de la tarde, fueron interceptados por un grupo de comuneros airados, desatándose una suerte de Fuente Ovejuna en el pequeño poblado andino. Ahí, sobre el ichu seco de la puna, quedaron expuestos al frío sol de los Andes los cuerpos sin vida de Eduardo de la Piniella, Pedro Sánchez, Félix Gavilán, Amador García, Jorge Sedano, Octavio Infante, Willy Retto y el de mi hermano Jorge Luis.

¿Qué desencadenó la masacre? Nadie lo sabe con exactitud. Oficialmente, mi hermano y sus colegas fueron asesinados por una turba de campesinos desenfrenados que los confundieron con una columna guerrillera. Así lo afirmaron los mismos indígenas al notificar las muertes a las autoridades de Tambo, la administración más cercana. Los comuneros justificaron su error aduciendo que los periodistas habían arribado a Uchuraccay agitando una bandera roja con la hoz y el martillo, una acusación que los medios y la parte civil rechazaron de inmediato, y que, al ser después defendida vehementemente por el Comando Político-Militar, dio pie a que surgieran de inmediato rumores sobre posibles encubrimientos. La Comisión Investigadora dirigida por el reconocido escritor Mario Vargas Llosa, nombrada por el gobierno apenas conocida la tragedia, asumió pronto el discurso de los comuneros indicando que estos “confundieron a los nueve forasteros que se aproximaban con un destacamento de ‘senderistas’ que venía, sin duda, a escarmentarlos por el linchamiento de varios de los suyos perpetrado en esa misma comunidad en los días anteriores”. Según la Comisión, los visitantes habían sido asesinados sin que mediara diálogo alguno, pese a que tres periodistas hablaban quechua y que hubieran podido esclarecer el malentendido, el cual solo fue advertido por los indígenas una vez consumada la masacre.

Por consiguiente, la Comisión estableció una responsabilidad compartida por todos los comuneros de Uchuraccay y descartó la participación de las fuerzas del orden, aunque sin desechar del todo la probabilidad de que algunos policías o militares, de forma

aislada, hubieran celebrado las reacciones violentas contra los insurgentes en la zona y, de esta forma, alentado a los indígenas a repetirlos con foráneos. Ocho asesinatos pasaron así a convertirse en el relato de un malentendido atroz que, según el Informe Final de la Comisión, ponía al descubierto los enormes abismos culturales que separaban a los habitantes del Perú profundo de la modernidad en que vivía la mayor parte de sus pobladores en las ciudades. “¿Tiene el Perú oficial —se preguntaba la Comisión en un tono que se acerca a un pedido de indulgencia— el derecho de reclamar de esos hombres, a los que con su olvido e incuria mantuvo en el marasmo y el atraso, un comportamiento idéntico al de los peruanos que, pobres o ricos, andinos o costeños, rurales o citadinos, participan realmente de la modernidad y se rigen por leyes, ritos, usos y costumbres que desconocen (o difícilmente podrían entender) los iquichanos?”.

El Informe Vargas Llosa, así lo indica el antropólogo peruano Enrique Mayer, fue duramente criticado por sus sesgos racistas, que mostraban a los campesinos de Iquicha como seres detenidos en un tiempo primitivo y salvaje, anterior a la civilización. Asimismo, el librar de toda sospecha a policías y militares en un ambiente de creciente represión estatal despertó desconfianza en una izquierda demasiado acostumbrada a combatir dictaduras militares asesinas. Pero lo que desbarató definitivamente las conclusiones de dicha Comisión fue la aparición de las fotos de Willy Retto en mayo de 1983, que retrataban el viaje de los hombres de prensa hasta el momento en que fueron interceptados por los indígenas. Las fotografías mostraban que hubo diálogo. ¿Qué se dijeron en ese momento víctimas y victimarios? ¿Qué terrible malentendido desató la feroz matanza? Tampoco se sabe.

Pero, la mera constatación de un evidente error fue suficiente para que los enemigos políticos del famoso escritor y del gobierno de turno descalificaran la validez del Informe y lo convirtieran raudamente en otro intento de encubrimiento de los hechos. Por consiguiente, en la sociedad peruana se forjaron dos discursos

contrarios sobre lo sucedido el 26 de enero en la comarca de Uchuraccay: uno que inculpaba a los campesinos y exculpaba a las Fuerzas Armadas y al gobierno de cualquier forma de intervención, y otro que sostenía —y que aún sostiene, pese a carecer de pruebas concretas— la participación activa de policías y militares en la matanza. El primero se remitía a las conclusiones de la Comisión Vargas Llosa y a la versión del Comando Político-Militar de Ayacucho; el segundo a las declaraciones de Juana Lidia Argumedo, hermana del guía y de uno de los periodistas, quien visitó Uchuraccay al día siguiente de la masacre y se salvó de ser asesinada gracias a “un joven alto, moreno con pelo crespo, vestido de campesino”. ¿No era ese joven, que llevaba casaca y reloj, y que hablaba perfectamente el castellano, la prueba irrefutable de que hubo infiltrados militares en la masacre?

Las declaraciones de Juana Lidia fueron ampliamente difundidas por los periódicos de oposición como *El Diario de Marka* y *La República*, pero desechadas por la Corte Superior de Justicia de Ayacucho, pese a reconocer el valor de su testimonio. El tribunal, al igual que la Comisión Vargas Llosa, desestimó la participación de las fuerzas del orden por carencia de pruebas, aunque el veredicto admitía su presencia antes, durante y después de la masacre; lo que resultaba, por decir lo menos, contradictorio. En la sentencia del año 1987 se condenó solamente a los campesinos, aunque, de los 17 imputados, solo tres fueron sentenciados después de cuatro años de proceso y esto gracias a que habían sido detenidos mientras realizaban visitas médicas o trámites administrativos en la ciudad, y no por diligencias judiciales o policiales. La parte civil impugnó el veredicto. Apeló, primero, a instancias nacionales y, luego, al no conseguir la revisión del caso, a otras internacionales al considerar, ya bajo la dictadura de Alberto Fujimori, que el Estado peruano no era garante alguno de justicia. Desde entonces, y aunque el único detenido aún vivo ya ha cumplido su condena, el juicio permanece en un limbo administrativo. Han pasado, entre tanto, más de 37 años y las tumbas de los ocho mártires del periodismo peruano siguen abiertas reclamando justicia.

Casi dos décadas después, cuando el Perú retornó a la democracia, la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), convocada por el presidente interino Valentín Paniagua, volvió a ocuparse del caso de mi hermano y de sus colegas, inaugurando un nuevo discurso que hacía hincapié en el trasfondo político de la tragedia. Lo que la CVR desveló sobre la base de testimonios de comuneros de Uchuraccay, a la sazón repoblado después de una triste década de éxodo y sufrimiento, era el contexto exacerbado en el cual habían muerto los ocho periodistas, un contexto de guerra entre Sendero Luminoso y las comunidades indígenas, ya para entonces cansadas de los atropellos del grupo maoísta. Los subversivos se habían valido de enemistades familiares en Uchuraccay para ganar presencia en el pueblo, nombrando comisario del partido a Severino “Huáscar” Morales Ccente, un comunero enfrentado a autoridades locales como Silvio Chávez y Fortunato Gavilán, quienes, según diversos testimonios recogidos por las dos comisiones, lideraron no solo la matanza del 26 de enero, sino además otras anteriores contra simpatizantes o colaboradores de los maoístas en la zona. Los periodistas habrían arribado a Uchuraccay precisamente en el momento en que, en una asamblea comunal, se ratificaba la decisión de expulsar violentamente a los senderistas; un vigía los habría confundido entonces con guerrilleros y convocado a los enfurecidos uchuraccáinos para enfrentar el supuesto ataque. Los campesinos no habrían escuchado las aclaraciones, los ruegos de los hombres de prensa, engeguados por el desenfreno de las circunstancias.

La narrativa propuesta por la CVR no sacaba a la luz solamente una nueva verdad —los conflictos internos en Uchuraccay con relación a un apoyo o un rechazo a Sendero Luminoso—, sino además los silencios con los que los comuneros consolidaron su versión de los hechos, pues fue precisamente ese vínculo con los alzados en armas lo que, según Ponciano del Pino, llevó a los campesinos a construir una verdad que hacía de ellos seres ignorantes, incapaces de distinguir entre cámaras fotográficas y fusiles y metralletas, y por tanto, impedidos de dialogar con el mundo moderno que

los interpelaba reclamando responsabilidades. Esta estrategia, dice Del Pino, “les permitió *performar* ciertas historias y verdades y encubrir otras”; es decir, defender una verdad previamente discutida y consensuada por el grupo.

El historiador se refiere al ocultamiento de los asesinatos de Juan Argumedo, el guía, y de Severino Morales Ccente, un comunero cercano a Sendero Luminoso, ocurridos la noche del 26 de enero, ya que ambas muertes ponían en peligro la verdad que habían decidido compartir al mundo: el haber confundido, al igual que Áyax en el mundo mítico griego, a seres indefensos con agrestes guerreros y, como consecuencia de ello, haberlos aniquilado despiadadamente. Al representarse a sí mismos como “gente ignorante”, como gente carente de toda voluntad de acción, los indígenas lograron convencer al país entero de una inocencia cultural que los colocaba en el imaginario de una nación profundamente racista como la mano que solo había cumplido el mandato de los *sinchis* —comandos especiales antisubversivos de la policía— de matar a los terroristas que llegaron a pie; de que ellos, en el fondo, eran igualmente víctimas de un funesto malentendido.

¿Hubo realmente intervención militar o policial en Uchuraccay? La presencia del joven hispanohablante que menciona Juana Lidia en su testimonio, y que fue insistentemente remarcada durante los años del juicio principalmente por *El Diario de Marka*, bajo la dirección del periodista José María Salcedo, ha sido rebatida convincentemente por los hermanos Jaime y Víctor Tipe Sánchez en el libro que dedican a la masacre, aduciendo que se trataba del comunero Olimpio Gavilán Huaylla, uchuraccaíno de nacimiento, pero que, por haberse criado en Lima, dominaba la lengua hispana, y mostraba maneras y usaba vestimentas que lo diferenciaban de los demás campesinos. Gavilán había vuelto a finales de 1982 a Uchuraccay para formar familia con una muchacha del pueblo y había asumido la función de intérprete entre la población quechuahablante y el mundo exterior. Según

testimonio de la hermana, recogido años después por los autores ayacuchanos, el joven había tratado de impedir la muerte de tres de los periodistas, pero desistió debido a las amenazas de sus descontrolados vecinos. Al día siguiente habría intercedido a favor de Juana Lidia Argumedo, evitando que ella, su madre y su cuñada fuesen asesinadas.

La supuesta presencia militar o policial se desveló con este destape como otra equivocación, producto del racismo de que adolecemos los peruanos y que impedía, incluso a una mujer campesina quechuahablante —Juana Lidia—, imaginar que un indígena pudiese dominar el castellano, vestir ropas modernas y mostrar modales occidentales. Olimpio Gavilán no tuvo mejor suerte que las mujeres que libró de una muerte violenta dos días después de la masacre: “Meses después —dicen los hermanos Tipe Sánchez— fue sacado a golpes de su casa, torturado con salvajismo y asesinado por Sendero Luminoso”.

No voy a negar que estas narrativas contradicen todo aquello que nosotros como parte civil quisimos tanto creer y tratamos, sin éxito, de demostrar durante años; que, por ende, enfrentarme a las conclusiones de la CVR, a las publicaciones de Del Pino y de los hermanos Tipe Sánchez —todas ellas formuladas sobre la base de entrevistas con testigos oculares de los hechos o con familiares y descendientes de ellos o de las víctimas— remeció viejas verdades enquistadas en mi cabeza, desatando en mí una honda crisis que me obligó a repensar, en silencio y aisladamente, mi forma de ver y entender la muerte de mi hermano y la de sus colegas en Uchuraccay. Tampoco voy a negar lo convincente que resulta este discurso en un tiempo posconflicto, en el cual la dimensión política de Uchuraccay ha cambiado sustancialmente, lejos ya del combate contra la impunidad del terrorismo de Estado. Menos aún voy a ocultar que, siendo un etnólogo musical que trabaja sobre el mundo andino, poco me cuesta imaginar cómo el profundo racismo que atraviesa la sociedad peruana llevó a los miembros de la Comisión Vargas Llosa a aceptar la trama de los

indios primitivos estancados en un tiempo anterior al nuestro o a la izquierda a arrebatarnos toda capacidad de decisión y acción política al romantizarlos y esencializarlos como seres prístinos e inocentes, incapaces de matar a machetazos a ocho intrusos a quienes consideraban enemigos peligrosos.

Quiero decir, aunque mi familia me quite el habla, que con el transcurrir de los años la narrativa de una autoría meramente indígena —algo que los comuneros, según Del Pino, jamás han negado— se ha hecho más convincente, mientras que las imputaciones a las fuerzas del orden que sugirió tan sutilmente Salcedo desde *El Diario de Marka* y en su libro sobre el caso, han ido perdiendo consistencia, en concordancia con la versión de los hermanos Tipe Sánchez; hasta mostrarse ahora, apenas, como una lectura de sesgos ideológicos, consecuencia de las pasiones del momento. ¿No echa esto por los suelos la idea de que hubo participación militar o policial?

Ferdinand von Schirach ha escrito que la verdad de una sentencia es apenas una teoría sobre la realidad. Y bien, una teoría puede ser consistente o endeble, puede ser confirmada o refutada y, sin embargo, no deja de ser, cuando cae la noche, una teoría. Efectivamente, los hechos recogidos por el Tribunal, por la CVR, por Ponciano del Pino y por los hermanos Tipe Sánchez nos muestran una verdad más sólida que aquella que la parte civil ha tratado de probar, y ha desvelado aspectos de suma importancia para pensar y repensar Uchuraccay; como, por ejemplo, el terrible sufrimiento del aquel pueblo después de la masacre, expuesto injustamente a incursiones de Sendero Luminoso y de las fuerzas del orden hasta obligarlos a la dispersión y a la errancia. Mas todo ello no despeja las incógnitas que sigue arrojando la muerte de los ocho periodistas.

No soy detective y menos criminalista, aunque haya escrito tramas policíacas en algunos de mis cuentos. De modo que lo que diga en adelante no tiene más valor que expresar las incertidumbres de alguien que ha acompañado el caso por más de treinta años.

Voy a permitirme, antes de exponerlas, una pequeña digresión de carácter teórico. Hasta ahora he hablado de la verdad en plural, considerando aquellas que defienden comuneros, el Poder Judicial, miembros de las comisiones existentes, el Comando Político-Militar o la parte civil de la cual formo parte, considerando estas como eso que Michel Foucault llamó regímenes de verdad; es decir, sistemas dirigidos a validar y verificar, desde una situacionalidad determinada, un discurso concreto. Si la verdad es subjetiva, ¿quiere decir eso que no es posible reconstruir fidedignamente lo que sucedió en Uchuraccay? Personalmente, así lo creo. Para sostenerlo bastaría recordar que, por ejemplo, ninguno de los mencionados conforma un grupo homogéneo. Sé a ciencia cierta, por ejemplo, que entre los familiares de los periodistas existían y aún existen insalvables diferencias políticas, y supongo que es el caso entre los perpetradores y sus familiares. ¿Cómo conseguir entonces una narrativa que aglutine a toda la nación persuasivamente si ni siquiera logramos consenso al interior de las colectividades envueltas en la matanza? Creo, sin embargo, que existe una forma de alejarnos de los discursos acerca de lo ocurrido aquel fatídico día si distinguimos entre la verdad y lo real, entendiendo este último término en el sentido que le da Jacques Lacan, quien lo define como aquello que precede a lo simbólico, que se le escapa y permanece como un núcleo duro e inaccesible que genera verdades al momento de ser representado.

Aplicado a la masacre de los periodistas esto quiere decir que hay un nivel de realidad conformado por los hechos: periodistas siendo atacados por una horda de perpetradores que los asesinaron en un espacio y tiempo dados, y en circunstancias muy concretas; asimismo, una serie de hechos, igualmente concretos, derivados de esa masacre. En ese sentido, veo la muerte de mi hermano y la de sus colegas como algo real, imposible de ser representado objetivamente, pues cada representación —la de los comuneros, la de los jueces, la de la Comisión Vargas Llosa, la de la CVR, la de la prensa de izquierda o las de los familiares— crea una verdad, aunque ninguna de estas agote las diversas posibilidades que

existen para explicar los hechos, lo real. No voy a rebatir, por consiguiente, ninguna verdad. Voy a limitarme apenas a señalar lo que, a mi juicio, dejan sin explicar dichas verdades. No sé si mi empresa aporte mucho, pero al menos pone de relieve por qué los deudos de los periodistas seguimos exigiendo justicia.

Mi primera objeción se refiere al rol obstruccionista de las fuerzas del orden en las investigaciones, pues si estas no tuvieron ninguna injerencia en la masacre, nada les convenía más que esclarecer los hechos con premura y arrestar a los responsables para librarse de toda insinuación que las involucrara. ¿Son realmente infundadas las sospechas sobre una participación policial o militar? El ingreso de las Fuerzas Armadas en el conflicto desató una fuerte ola represiva que iba dirigida no solamente contra los sediciosos, sino también contra la población civil que no participaba activamente en la lucha antisubversiva, algo en lo que coinciden posiciones tan encontradas como las de *El Diario de Marka* y el *Informe Final de la CVR*. Existen, efectivamente, claras pruebas de una presencia policial y militar en la zona después de los ajusticiamientos en Huaychao, e incluso en Uchuraccay, días antes de la llegada de los periodistas. Despertó la desconfianza de la oposición, igualmente, que el Comando Político-Militar afirmara no saber del viaje, pese a que, ya lo he dicho, este se planeó a vista y paciencia de todos en el Hostal Santa Rosa, donde se hospedaban miembros de la Policía de Investigaciones. Que el Comando Político-Militar no se haya enterado de los propósitos de los periodistas hablaba muy mal de sus competencias y fue, por eso, puesto en duda por quienes querían ver una participación castrense en la matanza. A esto se sumó la extraña decisión del Comando de ordenar la búsqueda de los hombres de prensa antes de que su desaparición hubiese sido reportada oficialmente. ¿Qué explicación tiene esto? ¿Qué sabía el Comando Político-Militar antes de que se hiciera público que los periodistas estaban desaparecidos o tal vez asesinados?

El comportamiento de la primera patrulla mixta que arribó a Uchuraccay después de la masacre aumentó la desconfianza

en las autoridades castrenses. Su accionar fue, por decir lo menos, negligente. “Resulta difícil o imposible imaginar, no solo por criminalistas, jueces, abogados, etc., sino por cualquier persona —dice Julio Falconí Gonzáles en el libro que recoge sus experiencias en su calidad de abogado de nuestras familias—, que las autoridades policiales lleguen al lugar en el que se han cometido ocho muertes y no se interrogue a nadie, no se indague en forma individualizada sobre cómo ocurrieron los hechos, quiénes han sido los autores de las muertes; ni se recojan los instrumentos o medios con los que se cometió el delito; no se identifique a los testigos, ni se anoten las señas de identificación de quienes afirman ser los autores de las muertes; o no proceder a su detención, etc., sino limitar su presencia a extender una breve acta o parte en el cual reciben algunos objetos de las víctimas y una bandera roja. Aquello ocurrió con las dos patrullas de policías y militares que llegaron a Uchuraccay luego de las muertes y no dejaron constancia de lo manifestado por los comuneros ni de lo observado durante la visita al lugar de la matanza”.

El desinterés por acopiar información en el lugar de los hechos fue tal que el fiscal Jesús Betancourt llegó a afirmar en el juicio que la patrulla había ido a ocultar pruebas. Carezco de elementos para emitir un juicio al respecto. Pero sí puedo decir que las consecuencias de esa negligencia fueron infaustas para el proceso, pues permitió a los asesinos destruir valiosas pistas, lo que hizo imposible una reconstrucción del delito que fuera más allá de generalidades; un verdadero perjuicio si se tiene en cuenta que, según las autopsias, los ocho periodistas fueron asesinados con un golpe certero de arriba abajo en situación de inmovilidad y que no mostraban heridas en los brazos, algo sumamente inusual si se toma en cuenta el instinto natural de cubrirse la cabeza durante un ataque.

Tampoco la Policía de Investigaciones inició pesquisa alguna, limitándose, por orden del Comando Político-Militar, a consignar en el atestado policial que los hombres de prensa habían sido

confundidos con guerrilleros por llevar una bandera roja. No fueron estos los únicos descuidos cometidos por las fuerzas del orden. Algunas cámaras entregadas por los comuneros a las autoridades de Tambo desaparecieron misteriosamente en dependencias oficiales y las vestimentas recuperadas de los periodistas asesinados fueron trasladadas con tan poco cuidado que se produjo una irremediable contaminación de huellas convirtiendo todos esos datos en desechables. ¿Por qué esa desidia? Las obstaculizaciones continuaron. El Comando Político-Militar declaró clasificado el material recogido durante el levantamiento de los cuerpos y se negó a desclasificarlo durante el juicio oral, pese a los consecutivos requerimientos del Poder Judicial y de la parte civil.

También se negó a hacer pública la identidad de los integrantes de la primera expedición que llegó a Uchuraccay tras la tragedia. ¿Por qué ese afán obstruccionista? ¿Por qué ese empeño en aferrarse a la absurda tesis de la bandera roja cuando el sentido común la mostraba como una burda falacia? ¿Por qué se impidió al Poder Judicial y al periodismo desplazarse al lugar de los hechos para investigar el caso durante el tiempo que duró el proceso? Y finalmente, ¿por qué el hostigamiento a los familiares de las víctimas —el general Clemente Noel en sus memorias llegó a tildarnos incluso de “traficantes” por “lucrar” con la muerte de nuestros familiares—, las llamadas anónimas, los insultos, las amenazas? No consigo explicarlo. Y las verdades arriba mencionadas tampoco.

Existen otras incongruencias. En todos los testimonios recogidos sobre las incursiones de los maoístas en los pueblos indígenas, la noche es el tiempo de vulnerabilidad, en el cual Sendero Luminoso —contrario a lo que expresa su nombre— aprovechaba para asaltar a la población civil o a las dependencias policiales. Incluso en el contexto de la masacre, los campesinos justificaron la celeridad en enterrar los cadáveres aduciendo que anochecía y que se exponían a una emboscada senderista. Pero los periodistas llegaron a plena luz del día, sin ocultarse, como se supone que

lo hacían los sediciosos cuando atacaban. ¿Cómo así decenas de hombres se sintieron amenazados por ocho foráneos desarmados que llegaban en forma pacífica en horas diurnas? La respuesta parece estar en el diálogo entre los visitantes y los comuneros, en los tensos momentos que fotografiara Willy Retto. Sus fotos muestran, por ejemplo, la sábana blanca que extrajo Félix Gavilán para indicar que llegaban en son de paz. Lo que desató la ira de los uchuraccaínos, dicen los hermanos Tipe Sánchez, fue la franela roja con que Jorge Sedano envolvía sus equipos fotográficos y que, al quedar visible, habría sido confundida con una bandera comunista. Sé que en momentos de profunda tensión la más mínima desavenencia puede desatar reacciones violentas. Y, sin embargo, la explicación me sigue pareciendo inconsistente, teniendo en cuenta que tres de los periodistas hablaban quechua. Tampoco consigo explicarme por qué extraña razón, si como afirman los hermanos Tipe Sánchez los campesinos comenzaron a arrojar piedras desde las laderas al percibir la franela roja, solo los periodistas resultaron heridos y no algunos comuneros que los interceptaban. ¿Por qué solo un comunero quedó lastimado si fue una lucha fiera? ¿Y por qué, finalmente, la horda asesina hizo caso omiso de las advertencias de Olimpio Gavilán si este les indicó, según las declaraciones de su hermana a los Tipe Sánchez, que los visitantes no eran guerrilleros, sino periodistas?

Quiero detenerme un momento en ese joven moreno y de buen castellano que Juana Lidia Argumedo menciona en su testimonio, y que Víctor y Jaime Tipe Sánchez identifican como Olimpio Gavilán, el uchuraccaíno criado en Lima, asesinado meses después por Sendero Luminoso. No tengo por qué dudar de los datos biográficos consignados por los autores ayacuchanos, pero al cotejar la fotografía publicada por ellos, debo decir que ese muchacho dista mucho de parecer un joven alto y moreno, de cabellera crespa. ¿Por qué no se identificó Olimpio Gavilán como bilingüe cuando fue entrevistado por Luis Morales, el primer periodista que llegó a Uchuraccay después de los asesinatos? ¿Por qué no le contó que había intentado evitar las muertes de tres

periodistas y se limitó a decir que había arribado cuando todo estaba consumado, tal cual consta en la entrevista grabada por Morales? Hay otro aspecto que arroja dudas sobre el insólito rol que juega este personaje en la masacre de los periodistas y sus secuelas. Me refiero a sus estrechos vínculos con los *sinchis* y los destacamentos militares. Los hermanos Tipe Sánchez lo describen como un comunero cercano a ambos, involucrado en los comités de autodefensa impulsados por estos, tanto así que hasta pidió a un mando militar ser el padrino de uno de sus hijos.

¿Fue Olimpio Gavilán realmente el joven que salvó a Juana Lidia de la muerte? Es posible. Es igualmente probable que no lo sea. Voy a suponer que sí. ¿No lo coloca su cercanía con las fuerzas del orden, al menos hipotéticamente, como alguien propenso y hasta dispuesto a ocultar una intervención policial o militar? ¿No fue precisamente su rol de intermediario entre las fuerzas represivas y el comité de autodefensa lo que lo convirtió en un enemigo para el grupo subversivo? Olimpio Gavilán retornó a Iquicha poco antes de que el Comando Político-Militar asumiera el control de la zona. ¿Qué sabemos de su vida en Lima? ¿Fue un infiltrado del ejército, uno de esos que denuncia Sendero Luminoso en alguno de sus documentos? Si fuera así, ¿no nos obligaría esto a cuestionarnos nuevamente el rol de los servicios de inteligencia en su papel de azuzadores de la violencia campesina y garantes de la impunidad, y repensar responsabilidades del Estado como instigador de la violencia extrajudicial en el marco de un sistema democrático? No quiero desvirtuar el valor de Olimpio Gavilán si este, realmente, se inmoló por combatir la demencia senderista; menos aún, teniendo en cuenta que fue él quien salvó a las Argumedo, cuya muerte justamente habría silenciado por completo los rumores de una presencia militar en Uchuraccay. No obstante, no puedo dejar de mencionar su papel ambiguo en esta historia y mostrar a través de él las contradicciones que la guerra desató entre filiaciones familiares o amicales y otras políticas, y cómo estas influyeron sobre las verdades construidas.

Los vínculos de Olimpio Gavilán con las fuerzas del orden demuestran la imposibilidad de acercarse a los hechos de Uchuraccay sin sesgos ideológicos. A diferencia de José María Salcedo, estoy plenamente dispuesto a reconocer los intereses políticos e ideológicos de los diarios de oposición que se ensañaron con el Comando Político-Militar en los años ochenta. Pero ¿no son también los posicionamientos de Vargas Llosa, de la CVR, de Del Pino o de los Tipe Sánchez, sesgos ideológicos en el más estricto sentido de la palabra, si consideramos la ideología como, Žižek *dixit*, una realidad que ya se ha de concebir como ideológica, pues implica el no conocimiento de lo que la determina?

Quiero recalcar que nunca he dudado de la honestidad de quienes escribieron sobre la muerte de mi hermano y de sus colegas, incluido Vargas Llosa, a quien injustamente se ha acusado de haber contribuido a encubrir a los asesinos. Pero ¿no esconde cada interpretación un sesgo ideológico, así inculpe o exculpe a las fuerzas del orden? ¿Cómo hablar entonces de la masacre sin caer en posicionamientos políticos, en regímenes de verdades? ¿Cómo reproducir los hechos sin interpretarlos, sin introducirlos en una narrativa que los transforme y los ubique en la esfera de lo público y lo estatal, de lo afirmativo, de lo contestatario o de lo personal? Uchuraccay, quiero decir, sigue siendo aquello real que se nos escapa al momento de la representación, el hecho pre-simbólico, lo inexplicable, la persistencia de un dolor innombrable, sellado en los cuerpos inmolados de los periodistas, en el sufrimiento de los uchuraccaínos injustamente perseguidos, asesinados o diezmados por la guerrilla o por los militares, y estoy convencido de que nunca dejará de serlo.

Mucho se ha escrito sobre el significado de la matanza de Uchuraccay. Para Vargas Llosa, esta puso de manifiesto las enormes distancias que separaban a los peruanos de diferentes regiones, clases sociales y culturas. La CVR lo llamó un “referente emblemático de la violencia y el dolor en la memoria colectiva del país, así como de las demandas de justicia y verdad efectuadas

durante todos estos años”. Alberto Flores Galindo la definió, en cambio, como una cesura en la estrategia antisubversiva, pues tras los sucesos de ese 26 de enero, salvo unas pocas excepciones, ningún periodista dejó la ciudad de Ayacucho, motivo por el cual las muertes ocurridas posteriormente en el conflicto solo fueron notificadas desde la perspectiva del Comando Político-Militar de la zona. Según José Carlos Agüero, la masacre ofreció a los campesinos sumidos en la violencia un molde por seguir al permitirles fingir ser ciudadanos ingenuos, incapaces de “entender los manuales senderistas ni la complejidad de la vida política”, y así disculpar sus decisiones y posicionamientos políticos. Para Rodrigo Montoya, la masacre de Uchuraccay “reveló la tremenda orfandad de la intelectualidad en el Perú” frente al problema étnico del país, y evidenció el paternalismo y asistencialismo con que esta miraba a los campesinos; mientras que para Enrique Mayer modificó radicalmente la visión antropológica sobre lo andino al desbaratar el paternalismo y el exotismo con que se había visto al indígena hasta entonces en la academia.

De uno u otro modo, Uchuraccay cambió el curso de la guerra. En un país racista como el Perú, el exterminio de comuneros quechuahablantes no pasaba de ser un asunto local y, acaso, intrascendente para las grandes mayorías. Mientras las masacres de indígenas en Lucanamarca y Sacsamarca pasaron desapercibidas durante meses a la prensa nacional, la muerte atroz de periodistas de medios limeños, de seres con nombres y apellidos, con historias personales, con deudos que aparecían en los medios exponiendo su dolor conmovió al país entero inmediatamente y se convirtió en un símbolo de la barbarie que desató Sendero Luminoso. Sí, Uchuraccay puso en evidencia que la violencia política poseía una dimensión nacional, que la voráGINE de terror y sufrimiento que desencadenaba la guerra nos incumbía a todos. Para mí, por el contrario, Uchuraccay será siempre una historia personal.

TRAUMAS PRIVADOS

Oh, pedaço de mim
oh, metade afastada de mim
leva o teu olhar
que a saudade é o pior tormento
é pior do que esquecimento [...]
Oh, pedaço de mim
Oh, metade arrancada de mim
leva o vulto teu
que a saudade é o revés de um parto...

De *Pedaço de mim* de Chico Buarque de Holanda

Los recuerdos vienen borrosos. Después de todo, no han pasado casi cuarenta años en vano. Fue en el año 1982. Era viernes o sábado por la noche y habíamos asistido a una fiesta de la Escuela Nacional de Bellas Artes de Lima, en la que se daba la bienvenida a los *cachimbos*, como se llama a los recién ingresados a la universidad o a un instituto superior en el Perú. Nuestro grupo lo conformaban el pintor y caricaturista Césare; su hermano Julián, que había trabajado con Jorge en la revista *Zurda*; y otros amigos, entre los que creo recordar al periodista y poeta Julio Heredia y al pintor Daniel Hernández. Yo andaba enamorando sin mayor fortuna a una muchacha de mi promoción, de modo que pasé parte de la noche sin atender lo que sucedía en nuestro grupo. Cuando retorné a él, una vez convencido de mi fracaso, Jorge estaba completamente borracho. Los amigos lo habían sentado con un cucurucho que él sostenía con las manos cruzadas sobre el pecho. Allí, dormido, pálido y desencajado, mi hermano parecía un cadáver. Como si leyera mis pensamientos, Julián —¿o fue acaso Julio Heredia?, no consigo decidirme— contó que los colegas de *El Observador*, el diario en el que trabajaba Jorge, lo

apodaban “el Muerto”. Alguien sugirió entonces hacer una foto, pero, por suerte, no conseguimos una cámara. Pasé el resto de la noche cuidando el sueño de mi hermano, renegando de su poca resistencia etflica mientras los amigos se burlaban de él.

Suelo recordar estas imágenes con sentimientos encontrados, pues lo que debería ser la evocación de una travesura juvenil, se me antoja ahora una premonitoria ironía del destino. Apenas un año después Jorge se convirtió, efectivamente, en el muerto, o para decirlo tal como lo siento desde esa tarde de enero de 1983 cuando me enteré de que lo habían masacrado, en “mi muerto”. No era la primera vez que la desgracia sacudía mi pequeño mundo. Unos años antes, mi abuela paterna había sido asesinada brutalmente en un asalto, a escasos metros de casa, y el tío Rosendo, violinista de la Orquesta Sinfónica Nacional, había perdido la vida, carbonizado, junto a colegas músicos en un accidente automovilístico que quedó fuertemente grabado en mi memoria. Pero la muerte de Jorge nos golpeó más hondo todavía. ¿Cómo era posible tanta crueldad?

Solemos pensar que las muertes prematuras son injustas en cuanto destruyen porvenires. Cuando murió, mi hermano ya era un promisorio periodista que había logrado dirigir un semanario de política internacional en un diario prestigioso de la capital con solo veintiún años, un logro que le fue arrebatado caprichosamente por desavenencias con un sector aprista de *El Observador*, el periódico en el que trabajaba. Pero lo que hacía más doloroso su asesinato para nosotros era que Jorge, desde su nacimiento (1960), había mostrado un decidido apego por la vida. Apenas salido del vientre, tuvieron que administrarle oxígeno porque casi no respiraba, y cuando ya parecía diluirse toda esperanza de que sobreviviera —mi madre contaba que se puso morado— reaccionó de pronto, aferrándose a un mundo que habría de tratarlo con una dureza que él no merecía. Nada más salir de cuidados intensivos, le diagnosticaron asma y apenas dos calendarios después, una insuficiencia renal que lo obligó a ingerir

alimentos sin sal durante años y a pasar temporadas enteras en cama. Mi madre le preparaba dietas e infusiones, trasnochaba a su lado, oyendo sus bronquios silbar en la noche mientras sus otros hijos dormían plácidamente. Jorge la tranquilizaba y le prometía que se pondría bien con un estoicismo que la dejaba pasmada. La verdad, de esas cosas yo recuerdo poco o nada, pues o aún no había nacido o era muy pequeño cuando sucedieron, pero las aprendí porque, tal cual nos recuerda Maurice Halbwachs, no retenemos en la memoria solamente las experiencias propias, sino también aquellas que nos comparten quienes nos rodean, y todas esas historias formaban parte de la mitología familiar con que crecí.



Familia Mendivil en 1968. Jorge Luis aparece al centro y viste camisa gris.
Fuente: Archivo personal de Julio Mendivil.

Jorge se había hecho un nombre como comentarista político, pero no quería ser solo un periodista de escritorio, así que pidió que lo mandaran a Ayacucho y repetidas veces recibió la misma respuesta: que lo suyo era el análisis. Mi hermano insistió tanto que terminó por conseguir su cometido. Partió a Ayacucho casi al mismo tiempo que yo salía para Huancayo con mi agrupación musical. No logro reconstruir por qué razón intercambiamos chaquetas. Le presté además una chompa de alpaca, seguro de que al día siguiente podría comprarme otra en la feria semanal huancaína. Jorge debía volver a Lima el jueves 27 para asistir al día siguiente a la boda de mi hermano Víctor, como testigo. No llegó. Siendo tan correcto, nos llamó la atención que no nos informara de su retraso. No obstante, nadie sospechó nada. A fin de cuentas, estaba a la caza de noticias y probablemente habría decidido permanecer unos días más en Ayacucho. El 28 festejamos el matrimonio de Víctor hasta la noche en casa de mi abuelo, en Miraflores. En algún momento yo abandoné la fiesta familiar para irme a otra con unos amigos.

El 29, me levanté pasado el mediodía. Había celebrado hasta altas horas de la madrugada y tenía que ensayar con mi banda temprano por la tarde, en Salamanca, mi barrio, así que me duché y, sin avisar a nadie, salí a mi ensayo. Era sábado y, siguiendo la costumbre, cuando terminamos de repasar nuestro repertorio, nos animamos a tomar unas copas y una de las integrantes del grupo ofreció su casa en una urbanización vecina a la mía. Íbamos conversando y en algún momento yo comenté que Jorge no había vuelto, que seguía en Ayacucho. Cuando alcanzamos mi calle nos quedamos parados al advertir que un tumulto de gente bloqueaba la puerta de mi casa. Una de mis amigas entendió inmediatamente lo que pasaba. Me tomó del brazo y me miró a los ojos. Noté que los suyos estaban llenos de lágrimas. Yo corrí. Me abrí paso entre periodistas que trataban de entrevistar a algún miembro de mi familia. Víctor, mi hermano mayor, salió a recibirme y ahí, entre ese jaloneo con reporteros y fotógrafos, me dijo a secas: “Han matado a Jorge”.

Ahora que escribo estas líneas se me confunden las imágenes. Recuerdo a mi madre llorando en la sala, junto a mi padre con cara de no saber qué decir ni qué hacer; recuerdo a mis hermanas, Rosa María y Charo, desconsoladas —a mi hermana Luzmila no la recuerdo, pero sé que estuvo presente—; a algunas tías asistiendo a mi madre; a mi abuelo, perdido, ensimismado en sus pensamientos; recuerdo a Luis Jaime Cisneros, viejo amigo de la familia y director fundador de *El Observador*, dando detalles que nadie, seguramente, quería oír pues todas y todos tratábamos de convencernos de que lo que estaba pasando no era real, que Jorge aparecería en cualquier momento y nos diría que solo se trataba de alguna de sus acostumbradas bromas. Pero no fue así.

A las pocas horas, se confirmó oficialmente la muerte de mi hermano y la de Pedro Sánchez, el reportero gráfico de *El Diario de Marka*. Sus documentos fueron entregados en el puesto policial de El Tambo por unos campesinos que, según decía la fuente, habían presenciado su asesinato en Uchuraccay. Uchuraccay, ¿qué sitio era ese? ¿Qué insólito destino había llevado a mi hermano y a sus desdichados colegas a ese pueblo indígena la tarde del 26 de enero para encontrar la muerte? En las siguientes horas se dispó toda duda respecto a posibles sobrevivientes: los ocho periodistas estaban muertos. No obstante, las noticias eran confusas. Se decía que los uchuraccaínos los confundieron con guerrilleros, pues llegaron dando vivas a Sendero; que la policía había azuzado a los campesinos para que los mataran con el fin de evitar que descubrieran fosas comunes y centros de tortura clandestinos en la región; rumores todos que en medio de tanto dolor solo creaban mayor desconcierto.

Los cuerpos de los periodistas fueron rescatados cuatro días después. La muerte de Jorge se materializó por eso para mi familia en un ataúd negro y sellado. No pudimos verlo y despedirnos, como se acostumbra. Por consiguiente, cada uno de nosotros tuvo que buscar la forma de internalizar una muerte que, fuera de la ausencia que nos imponía, parecía ser tan abstracta como

incomprensible. Yo conocía a varios colegas de mi hermano en *El Observador*. Les pedí que me mostraran fotos de su cadáver, pero ninguno accedió, aduciendo que me harían daño. Aunque vagamente, me viene también a la memoria una conversación con mi cuñado Roberto, que fue quien recogió el cadáver en Ayacucho. “Era él, Julio”, me dijo apenas volvió, pero no le creí porque no podía, no quería creerle. Así, durante años vi a mi hermano doblar la esquina de nuestra calle como cuando volvía de sus clases en Bausate y Meza, y sentí el corazón estrujarse cada vez que advertía que me había equivocado nuevamente. Otras veces lo soñaba, soñaba que volvía y me contaba cómo había logrado escabullirse de sus perseguidores y se reía conmigo, relatándome todas las peripecias sufridas para volver a casa.

Solo cuatro años después, cuando comencé a trabajar en *El Diario de Marka*, un amigo fotógrafo, después de repetidas súplicas, me permitió ver algunas fotos de mi hermano muerto. En una bolsa de polietileno yacía él con mi chaqueta y mi chompa incaica. Parecía que dormía. Mantenía aún algo de su porte distinguido y el cabello le caía sobre la frente, ligeramente manchada de tierra y sangre. A diferencia de sus colegas parecía no mostrar mayores rastros de violencia, aunque algún tiempo después llegué a saber que un golpe fiero le había hundido el parietal. Al menos, si ello es un consuelo, pensé, el fotógrafo tuvo la delicadeza de no robarle la poca dignidad que les queda a quienes padecen una muerte violenta.

Uchuraccay nos convirtió en una familia pública. Poco a poco me fui acostumbrando a ver a mi madre en los periódicos y en la televisión declarando contra el Poder Judicial o el gobierno. Jamás, en cambio, me resigné a compartir la muerte de mi hermano con una colectividad que la reclamaba con una actitud que siempre me pareció insensible e irrespetuosa. Nada más repatriar los cuerpos, el Colegio Nacional de Periodistas y la Asociación Nacional de Periodistas —que luego, debo admitirlo, acompañaría de manera incondicional a los familiares en su

lucha— se pelearon la sede del sepelio mostrando, sobre todo el Colegio, muy poca consideración por los deudos. Pero la agresión más fuerte a nuestro duelo la vivimos el mismo día del entierro. Las organizaciones políticas y los gremios decidieron, contrario al deseo de las familias, emprender una romería hasta el cementerio. Los partidos de izquierda convocaron a sus bases para acompañar la ruta final de los periodistas, pero la procesión devino pronto en una manifestación política. Bajo un sol de casi cuarenta grados, cargábamos los féretros entre cánticos y consignas que culpaban al gobierno de Belaunde de la masacre. “¿Quién los mató?”, gritaban unos cuantos agitadores. “¡Los *sinchis!*”, respondía la multitud enfurecida. “¿Quién los vengará?”. “¡El pueblo!”.

Llevábamos días de incertidumbre, de poco sueño, pero habíamos accedido a compartir nuestro duelo por consideración a las muestras de solidaridad que nos llegaban de diversos lados. Recuerdo a mi madre de luto, ya enferma, destrozada por la muerte de su hijo, avanzando a paso estoico por la avenida Grau, ocultando su cansancio, por puro orgullo. Era demasiado. Cuando Gilma, la madre de Willy Retto se desmayó, las familias Mendivil y Retto decidimos de manera unilateral concluir la romería. Pedimos a los choferes de las carrozas que abrieran las puertas traseras para ingresar los cuerpos y llevarlos de una buena vez al cementerio. Nuestra decisión desató la ira de los presentes, quienes trataron de impedir el traslado. Mi hermano Víctor, mi cuñado, algunos primos y yo tuvimos, literalmente, que agarrarnos a golpes con los manifestantes para lograr nuestro cometido. Fue en medio de ese tumulto, de forcejeos e insultos, que oí pronunciar por primera vez esa frase que, tantos años después, cuando la escucho, sigue hiriéndome tan certeramente como aquel día de 1983: “Ellos ya no les pertenecen, le pertenecen al pueblo”. Yo, que no terminaba de aceptar que lo habían arrancado de mi vida, sentí que perdía a mi hermano por segunda vez.

Entiendo que el deseo de identificación es un acto solidario. Lo que no consigo comprender es que este pase por desconocer la

dimensión privada del duelo. De acuerdo, no voy a negar que la muerte de un ser querido es siempre el quiebre de una relación entre pares y por tanto un espacio social, como afirma Judith Butler, pero ello no exime a uno del desamparo que aborda al “yo” al sentir lo que la filósofa estadounidense llama “la esclavitud en que nos mantienen nuestras relaciones”. Porque la muerte de Jorge fue para mí, ante todo, un trauma personal, un infortunio que desató en mí un enorme sentimiento de culpa. Acaso porque llevaba dos prendas más al momento de ser asesinado —en Chacabamba se prestó unos pantalones porque los suyos se habían estropeado, de modo que murió con ropas ajenas—; acaso porque desde pequeño yo había sido un trotamundos y me había inclinado hacia la aventura y la bohemia, mientras que Jorge, en cambio, debido a sus enfermedades y a su endeble contextura, fue siempre el chico bueno de la familia, el mimado, el protegido.

Pensé por demasiado tiempo que una terrible equivocación del destino había llevado a mi hermano a tomar mi lugar y a asumir una muerte que estaba reservada para mí. ¿Por qué había tenido que morir si, de los dos, él era, evidentemente, mejor hijo, mejor hermano, mejor amigo y profesional? ¿Por qué tuvo que ser él, que era bueno, y no yo, tan lleno de pequeñas mezquindades y defectos? A esa absurda culpa, se unió después otra, surgida tras nuestra última conversación la noche anterior a su partida. Mientras nos preparábamos para dormir, él me preguntó si debía preocuparse y yo, preso aún de la masculinidad tóxica con que me criaron, le dije que se dejase de niñerías, que no tuviera miedo. Podría haber tomado en serio sus temores, pero entonces no tenía el valor de expresar mis sentimientos y desaproveché la oportunidad que me dio la vida de decirle a mi hermano cuán importante era él para mí, cuánto lo quería y cuánto deseaba que viviese.

Han pasado 37 años desde entonces y es la primera vez que escribo sobre todo eso. ¿Por qué no lo hice antes? ¿Por qué convertí mi proyecto de escribir sobre el caso Uchuraccay en uno secreto, imposible de compartir siquiera con mis hermanas y mi hermano,

con las parejas que tuve o con mis amistades más cercanas? No lo sé. Si bien siempre toqué o hablé en homenajes públicos y participé en numerosas ceremonias para los mártires del periodismo, mi relación con Uchuraccay ha sido, por decir lo menos, ambivalente. Sin duda la masacre marcó mi desarrollo como individuo; mudó mis relaciones familiares, sociales y laborales; trastocó mi lugar en el mundo; y, no obstante, al mismo tiempo generó en mí la necesidad de distanciarme siempre de ella, de no dejar que toda mi existencia esté regida por el hecho de haber sido tocado por la mano ensangrentada de Uchuraccay. Acaso nada expresa mejor esa lucha interna que esta pequeña anécdota: cuando comencé a ganarme un nombre como crítico musical en diversos círculos periodísticos limeños a mediados de los ochenta, muchas y muchos colegas, al conocer mi apellido, me preguntaban si yo era el hermano de Mendívil, haciendo alusión a Jorge Luis. Yo respondía siempre que no, que yo era Mendívil. Aunque entonces mi reacción no era el resultado de una reflexión consciente, ahora me doy cuenta de que, acaso involuntariamente, entendí pronto que vivir a la sombra de un mártir nacional del periodismo exigía mucho de mi persona y que no podía, bajo ninguna circunstancia, bajar la guardia si quería encontrar un camino propio.

Y ahora estoy aquí, convertido en un reconocido músico, en un etnomusicólogo de fama internacional, en un autor de cuentos, escribiendo sobre su muerte, sobre el trauma irreparable que me dejó su partida. Escribir fuera del campo de la ficción sobre esta dolorosa experiencia representa para mí un reto inédito, un reto que he eludido hasta ahora acaso por miedo a perderme en la empresa, por temor a no estar a la altura de las circunstancias y hacer, injustamente, de mi dolor personal —no mayor ni más valioso que cualquier otro— un paradigma del horror que fue la experiencia de habernos matado entre compatriotas y tener que vivir hoy con esa pesada carga. Escribir sobre Uchuraccay me lleva además a aceptar algo que he tratado de evadir por largo tiempo: mi condición de víctima. No, no es fácil reconocerse como víctima, pues ello implica aceptar tu vulnerabilidad, aceptar que una fuerza

ajena a ti dispuso de tu subjetividad e incluso de tu cuerpo, e hizo de ti un deudo, un herido o un refugiado; es decir, te impuso una identidad que no elegiste y contra la cual difícilmente puedes sublevarte. Porque vivir con el peso de las muertes en Uchuraccay —las de los ocho periodistas, la de su guía y las posteriores de tantos comuneros— semeja vivir con una marca de nacimiento, con algo de lo cual no puedes escapar porque es constituyente de tu ser.

¿Cómo, pues, nombrar el horror sin cargarlo de subjetividad, sin teñirlo del sufrimiento personal que se siente como deudo? ¿Cómo hablar sin volver a mi condición de hermano, de amigo de mi hermano? Solo quien lo ha experimentado sabe lo atormentado que resulta tratar de guardar imparcialidad cuando uno enfrenta criminalísticamente el asesinato de un ser querido. Solo quien lo ha vivido sabe lo tortuoso que es, por ejemplo, leer pormenores en el informe de la autopsia de un hermano, recorrer las heridas que le infligieron. En fin, lo desgarradora que es la arqueología del padecimiento de quien quisimos y de quien nos separaron mediante un golpe despiadado y mortal. No se me pida entonces que renuncie a la indignación, porque no hay forma de escribir sobre este tormento sin partir del dolor, del deseo de justicia, aunque a menudo esa búsqueda no haga sino condenarme más todavía a este destierro solitario en el que vivo. ¿A dónde ir en esos momentos de incertidumbre? ¿Qué puerta tocar cuando cae la noche y uno ya no encuentra el cuerpo aquel que jamás termina de irse porque está dentro de uno mismo? Acaso no lo sepa nunca. ¿Escribo entonces como una forma de terapia pública o, como diría Héctor Abad Faciolince, para poner en palabras la verdad que quieren tapar con sus mentiras los asesinos? ¿Qué decir?

Escribo sobre Uchuraccay y sobre mi dolor, movido por la remota esperanza de que con ello pueda conjurar los fantasmas de mi vida y que estas turbias cavilaciones puedan servir a alguien para pensar nuestro país de una manera más esperanzadora, de una manera que nos lleve a algún tipo de reconciliación como sociedad y como

nación. Y escribo para él, para Jorge. Ahora que sé que ningún destino cambió mi lugar por el suyo, que su muerte no obedeció a los designios de ningún plan divino, sino a decisiones humanas; ahora que sigo sin encontrar respuestas a tantas interrogantes y me doy cuenta de lo desgarrador que resulta reflexionar sobre su asesinato y sobre su ausencia en mi vida. Entiendo que escribo para que mi hermano siga fluyendo en mí a través del recuerdo, porque —las palabras son de Novalis—, pensar en los difuntos es el único camino para mantenernos en comunión con ellos. Decía Catulo que, si pudiera llegar al mudo sepulcro algo de la nostalgia con que lloramos a nuestros muertos, tal vez el amor que les profesamos pudiese paliar el dolor que les depara su prematuro viaje. A veces —lo admito—, me aferro a este pensamiento y me imagino que tal vez estas líneas consuelen a mi hermano en la soledad de su tumba y lo acompañen. Pero a quienes no creemos en el más allá nos están vetados tales bálsamos. Así que escribo, no pretendo negarlo, como una forma de expiar mis culpas, de purgar la vergüenza que me embarga por no haber hecho lo suficiente para esclarecer los hechos que se lo llevaron tan temprano. Porque a 37 años del crimen, aquí seguimos con las manos vacías, con la única diferencia de que los que esperamos ahora somos menos.

En Uchuraccay murió Jorge, mi hermano, pero también nació el Jorge mártir, la figura que construyó de él la opinión pública. Repaso las publicaciones después de su muerte, las semblanzas que le dedicaron, y noto la admiración que sentían sus amigos y colegas. Todos elogiaban su inteligencia, su agudeza intelectual, su ingenio. Podría llenar hartas carillas repitiendo lo brillante y promisorio que era el futuro de mi hermano, lo mucho que merecía vivir y lo indebida que fue su muerte. Pero no sería adecuado, porque si algo he aprendido en todos estos años de lucha contra la impunidad y la barbarie es que nadie, ninguno de los que fueron asesinados, independiente de su edad, su capacidad intelectual, su sexo o su posición política o religiosa, merecía morir en esa guerra absurda que nos impuso Sendero Luminoso.

Por lo demás, no es ese joven periodista el Jorge que me viene a la memoria cuando lo pienso, sino aquel muchacho sensible e ingenioso que me acompañó en la adolescencia y juventud. Para ese tiempo él ya había superado el asma y las dolencias renales, y comenzaba a llevar una vida normal. Los años postrado en cama, no obstante, lo habían vuelto un tanto torpe. Tal vez por ello siempre me identifiqué más con Víctor, mi hermano mayor, que jugaba muy bien al fútbol, tocaba el piano, la guitarra, tenía gran talento para el dibujo, trato seguro con las chicas y me adiestraba en todos esos terrenos. Cuando por desavenencias con mis padres, Víctor decidió mudarse a casa de los abuelos, yo me quedé sin un referente de masculinidad y me vi enfrentado, de la noche a la mañana, con Jorge, con sus maneras atentas y algo anticuadas para una persona de apenas diecisiete años. Con Víctor yo había descubierto el fútbol, los Beatles, el rock progresivo, las fiestas con luces psicodélicas, las muchachas, los viajes a Santa Eulalia, a Marcahuasi. ¿Qué podía aprender de alguien que había pasado la mayor parte de su vida en cama y bajo los cuidados de mi madre? No podía entonces imaginarme cuánto habría de influirme. Fue él quien me inició en esta cultura libresca que hasta ahora me atraviesa y define mi personalidad. Por esos años yo empezaba a barruntar mis primeros poemas y Jorge, al compartir sus inquietudes intelectuales conmigo, me enseñó que era posible recorrer mundos enteros sin desplazarse espacialmente. A la sazón, empecé a seguirlo como antes había seguido a Víctor, porque yo no sabía todavía quién era y menos aún sabía quién quería ser.

Fue Jorge quien me acercó a Mariátegui y a la izquierda. De pronto, su interés por la cultura, las artes, cedió frente a lo social y comenzó a forjarse una identidad política. Se inscribió en el comité de la Unidad Democrática Popular del distrito de Salamanca, empezó a leer a clásicos como Marx, Engels y Lenin, y a informarse sobre las luchas revolucionarias en países latinoamericanos como Guatemala, El Salvador o Nicaragua. Yo había descubierto para entonces *El Anticristo* de Friedrich Nietzsche e, influido por

una lectura *beat* de sus ideas y por una biografía novelada de Buenaventura Durruti, me declaraba anarquista sin entender muy bien lo que eso significaba, así que discutíamos horas de horas sobre el socialismo y otras utopías, hasta que mi madre venía a pedirnos que nos calláramos y que apagásemos la luz. Yo era vehemente, emocional. Jorge, en cambio, sobrio. Discutía con serenidad, escuchaba con suma atención hasta percibir una incongruencia y entonces atacaba, certero, sin dar tregua. Me era imposible refutar sus argumentos porque a diferencia de los míos, los suyos se basaban en el conocimiento, el estudio y la observación aguda, y no en la ignorancia y los prejuicios. Leo en una semblanza de 1988 de su amigo y colega Julio Altman una escena tan real que me parece verlo en una vieja película polemizando públicamente: “A principios de 1982”, rememora Altman, “estábamos discutiendo en el Bausate un reglamento electoral. Los ánimos estaban exaltados. De pronto un estudiante pidió la palabra. En forma serena, pero con mucha ascendencia sobre sus compañeros, explicó su posición. Con ello se zanjó la discusión. Nuevamente era él”. Yo admiraba y envidiaba esa capacidad analítica, su elocuencia, ese liderazgo natural que hasta ahora trato de imitar sin lograrlo.

Heredé también de mi hermano una visión integradora y no dogmática de la izquierda, su convicción de que una transformación democrática solo sería posible mediante una alianza que aglutinara a lo mejor de las fuerzas progresistas del país. Había encontrado en Mariátegui un llamado a la unión y, en consecuencia, impulsó en su corta vida política la unidad de la izquierda y su alianza con otros sectores propensos al cambio: “Muchas son las corrientes políticas que han pretendido adueñarse de su figura”, escribió en un artículo sobre el Amauta en 1982. “Mariátegui es propiedad de todos los peruanos que desean conquistar el bienestar y la independencia en todos los sentidos para nuestra nación. A todos nos pertenece”. Fue imitándolo, aprendiendo de él que me hice mariateguista, de modo que en Uchuraccay no solo perdí un hermano, sino además un compañero.

Las semblanzas periodísticas suelen ver en él a un católico practicante, en gran parte debido a las estrategias de mi madre por filtrar esa imagen suya. Jorge se acercó a la Iglesia en la adolescencia como una forma de ejercer la solidaridad social. De ese tiempo datan las letras de algunas canciones cristianas y una obra de teatro sobre Job que, hasta donde sé, desgraciadamente, se ha perdido. Pero cuando abrazó las banderas del marxismo, mi hermano modificó radicalmente su percepción de la Iglesia: “Los medios de comunicación de esta parte del continente, tradicionalmente conservadores”, afirma al comentar el catolicismo progresista en El Salvador de principios de los años ochenta, “han tratado de desfigurar la lucha revolucionaria de los pueblos centroamericanos presentándola como una muestra de la ofensiva marxista-leninista, y por tanto atea, sobre América Latina. Defendiendo ardorosamente nuestro modo de vida ‘occidental y cristiano’, esos medios acaban defendiendo un orden social injusto; defendiendo los valores religiosos, acaban defendiendo a las minorías dominantes; defendiendo ‘el mundo libre’, acaban defendiendo a dictaduras sanguinarias, responsables del asesinato de sacerdotes y monjas. [...] ¿Pero por qué esta persecución en un país que lleva el nombre de Cristo? La razón es sencilla: porque la mayoría de los cristianos salvadoreños se ha comprometido en la lucha de liberación para acabar, de una vez y para siempre, con décadas de opresión y miseria”. Ese era el catolicismo que él veía con buenos ojos, aquel que se apartaba de los poderosos, denunciaba sus atropellos, y apostaba por la liberación de los pobres y la construcción de un socialismo humanitario. Yo, en cambio, me volví indiferente a cualquier tipo de inquietud religiosa, aunque nunca dejé de sentir cierta tolerancia hacia la teología de la liberación que entusiasmó a mi hermano.

Acaso porque, debido a su resquebrajada salud, él pasó más tiempo en casa, desde niño Jorge gustó de la música criolla que yo odiaba por el simple hecho de ser la música que escuchaban mis padres. Cuando dio un giro hacia la izquierda, empezó a interesarse por la entonces llamada música de protesta, por la



Un joven Jorge Luis Mendivil. Fuente: Archivo personal de Julio Mendivil.

Nueva Canción Chilena y el Nuevo Cancionero Argentino. Gracias a él descubrí a Los Chalchaleros, a Mercedes Sosa, a Los Jairas de Bolivia, a Inti Illimani —a quienes entrevistó con entusiasmo a su paso por Lima—, a Quilapayún, y a través de ellos, el charango, el *siku*, la música andina en general, que hoy ocupa un papel central en mi vida privada y profesional, y que entonces suplantó al *rock* y al *pop*, que hasta ese momento habían sido las músicas que me apasionaban.

En suma, mucho de lo que soy en la actualidad se lo debo a él, a su ejemplo, a todo aquello que él sembró en mí y que hoy me convierte en un humanista, capaz de —cual el joven Rimbaud— perder la vida por delicadeza. Ahora que repaso mi vida retrospectivamente, me doy cuenta de que la imagen de intelectual que he ido construyendo a lo largo de los años emula en mucho la suya, que el ideal que persigo y nunca alcanzo es, en gran medida, el del hombre afable y culto que él debió ser. ¿Cómo no sentir que Uchuraccay arrancó un pedazo de mi ser violentamente, cómo no sentir que esa cicatriz sigue punzando mi piel de forma inclemente?

Pese a los años transcurridos, no he dejado de sentir su ausencia. Nada más escribir esto, me vienen a la mente aquellos versos de César Vallejo sobre los brazos de la Venus de Milo, revolviéndose y tratando de encodarse, aun sabiéndolos cercenados e increados, y me digo que así se siente la pérdida de un ser querido para quienes quedamos de este lado y extrañamos. Porque Uchuraccay, para mí, también es la presencia fantasmal de mi hermano, esa sombra difusa que siempre me acompaña, no como algo sobrenatural y amenazante, sino como una especie de holograma cómplice y amigo. ¿Cómo explicar este extraño sentimiento, esta vacua compañía? Pienso en la fantología de Mark Fisher, en la idea de que lo espectral es aquello que actúa sin existir, sin una materialidad propia y desde su condición virtual, y me digo que Jorge es esa ausencia persistente en mi vida. Porque mi hermano, aunque sea apenas una parte de mis innumerables pasados, sigue vivo en mí, en este espacio desde el cual lo evoco, lo lloro, lo pienso y lo escribo. Mi hermano ya no es más. Y, sin embargo, cual esos espectros de los que nos hablara alguna vez Mark Fisher, existe todavía. Y seguirá existiendo, en cuanto avanza conmigo hacia el futuro, aunque sea materializado —para parafrasear a Abad Faciolince una vez más— en este dolor sin atenuantes que no pide ni busca consuelo y en esa rabia sin expectativas que no aspira a la venganza.

Y SI DESPUÉS DE TANTAS PALABRAS...

En un poema dedicado a mi hermano, la poeta y periodista Sonia Luz Carrillo se pregunta: “¿Para qué la fatiga de las cuestas, la última limonada, las bromas, las risas y toda tu confianza de veinte años, tu desconcierto de niño, el estúpido final?”. El verso recoge los momentos previos a la matanza, captados para la posteridad en las dramáticas fotos de Willy Retto, y remata con la interrogante que todos nos seguimos haciendo desde que se conocieron los hechos: ¿por qué Uchuraccay? Dedicaré las líneas finales de este

capítulo a dicha pregunta, tratando de sintetizar la razón por la cual no es posible responderla.

En las páginas precedentes he repasado la historia de la masacre y las verdades que surgieron a raíz de esta: las narrativas de las distintas comisiones, del Comando Político-Militar, del Poder Judicial, de los comuneros, de los familiares de los periodistas y de la oposición. Y he dicho que todas ellas, independientemente de cuánta verdad reproduzcan, devienen siempre en una representación que transforma la matanza en un discurso con sesgos políticos e ideológicos. Al hacerlo, he mencionado la imposibilidad de hablar de Uchuraccay desde un punto neutro, sin que, como diría Hayden White desde la filosofía de la historia, estos discursos transmitan un posicionamiento moral, por completo ajeno, fenomenológicamente hablando, a los hechos que se narran. ¿Cómo recuperar lo real de las muertes de los periodistas en Uchuraccay? No creo que sea factible. Ya Lizbeth Arenas Fernández ha demostrado de forma convincente, al analizar el uso de las fotos de Willy Retto en la prensa escrita, que estas fueron utilizadas para sostener verdades excluyentes entre sí, pues ni la materialidad más palpable está libre de los desplazamientos de significación que acarrea toda representación; y Víctor Vich, que dichas fotografías evidencian la imposibilidad de representar lo real de la muerte al no poder abarcarla en su totalidad. ¿Qué enseñanza nos dejan estas conclusiones más allá de este aparente pesimismo?

Antonio García Gutiérrez nos ha recordado que la identidad moldea la memoria. Lo que esta frase lapidaria encierra es la penosa evidencia de que nuestros intereses, nuestros miedos y nuestras convicciones nos inducen a rememorar lo que precisamos para reproducirnos como sujetos sociales coherentes, más allá de cualquier contradicción que ponga en peligro la constitución de nuestra identidad. Quiero decir con esto que nuestros recuerdos jamás son inocentes, que siempre están supeditados a marcos de referencia culturales, cognitivos, heurísticos o ideológicos. Pienso

en la memoria de los uchuraccaínos frente a las comisiones, omitiendo, según Del Pino, sus antiguos nexos con Sendero Luminoso para asegurarse la impunidad prometida —lo cual, dicho sea de paso, contradice al historiador cuando afirma que estos jamás ocultaron nada— en nuestra memoria como familiares, empeñados en destapar una “verdad” en la cual queríamos creer para encontrarle un sentido a la tragedia; en fin, pienso en lo que denominaré el racismo de la memoria, en la forma cómo —tomo las palabras de mi amiga, la politóloga peruana Carmen Ilizarbe— el Estado y los sectores urbanos deshumanizaron a los campesinos de los Andes para ignorar su sacrificio a cambio de garantizar su propia seguridad y la salvaguarda de sus privilegios; y pienso en mi propia memoria, en cómo pretendo construir una voz desde estas líneas, presentando una alternativa a las narrativas existentes, no para asentarla como una más convincente y más auténtica, sino, por el contrario, para desvelarla como lo que es cada una de todas esas verdades: una verdad específica y contaminada.

Permítaseme recurrir a una última anécdota para ilustrar mejor esta idea. Uno de los recuerdos más nítidos que guardo de aquel fatídico verano de 1983 es un sueño de mi hermana Charo —que tiene fama de bruja en la familia—, el día previo al matrimonio de mi hermano Víctor. Charo soñó que celebrábamos la boda de mi hermano, mientras en el ambiente contiguo se llevaba a cabo un velorio. Acaso por lo significativo del sueño, este quedó grabado en mi memoria y solía contarlo a mis amistades cuando hacía alusión a las supuestas dotes paranormales de mi hermana. Pero cuando la llamé por teléfono para contrastar nuestros recuerdos, me dijo que no creía haber soñado lo que menciono; que, al menos, no lo recordaba. No considero posible que alguien olvide un sueño con una carga tan premonitoria. Así que lo más probable es que Charo no haya soñado lo que recuerdo. ¿Lo soñó otra de mis hermanas? ¿Acaso mi madre? No. ¿Lo inventé yo porque dentro de tanto horror buscaba, inconscientemente, colocar a Uchuraccay en el plano de lo inexplicable? ¿Cómo se metió este sueño en mi memoria? ¿Por qué lo he recordado durante tantos años si muy probablemente ni

siquiera existió? La memoria, dice San Agustín, no reproduce, sino crea los recuerdos. Si algo me enseña esta experiencia es tan solo que mi memoria tiene agendas que escapan a mi raciocinio. ¿Cómo ser entonces neutrales, justos los unos con los otros?

En el segundo apartado de este capítulo he narrado las experiencias íntimas que desencadenó el asesinato de mi hermano, mis traumas, mis temores y mi silencio de años. Al desvelar la fragilidad desde la que escribo hoy, no me mueve ningún afán narcisista. Muy por el contrario, accedo a desnudar mi sufrimiento convencido de que solo así podemos recuperar los numerosos destinos individuales que la masacre de Uchuraccay produjo, pero mantuvo ocultos. Escribo convencido de que, aunque individual, mi itinerario coincide con el de muchas de las personas envueltas en la violencia política y sus consecuencias. Repasar mi relación con Uchuraccay me deja, por eso, dos enseñanzas que acaso sirvan para pensarlas en el futuro.

La primera está estrechamente vinculada con la sinécdoque con que miramos el sitio en el cual ocurrió la masacre de los periodistas, el *totum pro parte* mediante el cual despojamos a Uchuraccay de su historicidad y lo reducimos a ser tan solo “el lugar de los hechos”. Retornar a Uchuraccay implica, por ello, la tarea urgente, que ha iniciado Cecilia Méndez, de recuperar su historia, antes, durante y, sobre todo, después de la masacre, cuando el pueblo fue cruelmente arrasado por las fuerzas del orden y por Sendero Luminoso. Porque el sufrimiento de ese humilde caserío de altura no se reduce solamente, como señala acertadamente Del Pino, a la matanza de los ocho hombres de prensa; este abarca también el cataclismo que le trajo la guerra: la destrucción de su mundo material, de sus estructuras comunales, de sus familias, de las relaciones humanas sobre las que se basaba la vida en sociedad.

Cuando decimos Uchuraccay, no estamos por tanto hablando del pueblo que mató a los periodistas, sino de un pueblo sacudido por la violencia política, en el cual un puñado de hombres y mujeres, por motivos que seguimos sin saber a ciencia cierta, acabaron con

la vida de diez seres humanos, mudando con ello el destino de numerosas personas a lo largo de todo el país. ¿Por qué proyectar entonces sobre la comunidad toda una culpa que no tiene por qué ser compartida? ¿Por qué excluir de nuestro imaginario aquel Uchuraccay, por ejemplo, retratado por el fotógrafo peruano Franz Krajnik en años recientes, aquel que aprende a (con)vivir con el dolor, aquel que renace desde el dolor?

La segunda enseñanza que extraigo de la experiencia de pensar, discutir y cuestionar el propio dolor públicamente es que reconocerse en él, cuando no nos ciega el justo cuidado de nuestras heridas, puede ser un camino para percibir y vivir el dolor del otro. Leer el *Informe Final de la CVR* y los escritos de Del Pino me llevaron a confrontar “verdades” que yo daba por incuestionables y a soltar la vista de mis llagas para ver las innumerables que mostraban los uchuraccaínos. Asimismo, me permitieron ver el destino desolado de niños y niñas, de hombres y mujeres tocados por la guerra de manera idéntica o de forma más cruenta a como yo había sido tocado por ella, y me dieron — por primera vez desde aquel lejano verano de 1983— la sensación de que entre nuestros destinos había concurrencias, que había motivo para sentar solidaridades y unirnos en un tímido abrazo. Igualmente, al mostrarme el suplicio y el éxodo de los comuneros, hicieron visibles mis privilegios, incluso en mi papel de víctima, pues si la guerra obligó a los indígenas huantinos a tomar partido, a mancharse de sangre, yo, en la comodidad de mi vida capitalina, en mi condición de artista e intelectual limeño, pude delegar la violencia al Estado y mantenerme alejado de los enfrentamientos, de los ajusticiamientos; es decir, pude evitar tener que defender mi vida, mi familia, mis espacios sociales con mis propias manos. ¿Con qué derecho podría reclamarles a los campesinos, desde la seguridad de mi mundo, que optaran por la defensa violenta del suyo?

He dicho que la masacre de Uchuraccay es inescrutable, que siempre será imposible reconstruir lo real de aquella tarde del 26

de enero de 1983, en la que mi hermano y sus colegas perdieron la vida. Por eso, creo que el asesinato de los periodistas jamás dejará de ocuparnos mientras pensemos el Perú, mientras miremos atrás y veamos, con estremecimiento, que hubo un tiempo feroz en el cual nos matamos entre hermanos. Quienes vivimos y sufrimos el tormento de esas muertes en aquel desolado paraje andino, pasaremos, nos hundiremos en el olvido que sucede al viaje postrero. Pero Uchuraccay seguirá ahí, interpelándonos, confrontándonos a la terrible contradicción que resulta de pretender preservar la vida aniquilándola.

A Gloria Trelles Celi de Mendivil

¿INMORTAL?

Llegó de Piura a Lima en la adolescencia. Era la mayor de varios hermanos y muy temprano tuvo que renunciar a los estudios secundarios para contribuir con la economía familiar. Años más tarde se casó con mi padre —un hijo de papá que frecuentaba barrios populares en sus días de bohemia juvenil— y fundó una familia próspera y exitosa, hoy llena de reconocidos profesionales y artistas. Contada así, de un tirón, la historia de mi madre parece un cuento de hadas o una película de Walt Disney. Pero, en realidad, su existencia estuvo marcada por la tragedia. Sin embargo, ella jamás se postró ante ella. Siempre le dio cara y siguió enfrentando los avatares de la vida. Por eso no encuentro mejor manera de definirla que como le decía una de sus nietas: guerrera.

Llegué a creer que era inmortal. Debo haber tenido cinco o seis años cuando oí por primera vez a tíos y abuelos preguntarse qué sería de nosotros si mi madre moría. Le habían diagnosticado lupus, una enfermedad que trastorna el sistema inmunológico y que meses antes le arrebató a una hermana y a una prima. Recuerdo vagamente que pasó un tiempo extenso en el hospital y que los rumores sobre su salud entonces eran cosa cotidiana en los pasadizos de la casa, pero recuerdo igualmente que mi madre, cuando ya nadie lo esperaba, se recuperó de pronto y volvió al hogar a dedicarse al cuidado de sus hijos. No había vencido a la



Gloria Trelles de joven.

Fuente: Archivo personal de Julio Mendívil.

enfermedad. En los años siguientes la vi perder el cabello por la quimioterapia o hincharse cuando comenzó a tomar cortisona. No obstante, mi madre jamás se amilanó; la vi una y otra vez domesticar a la muerte y, siguiendo esa costumbre nacional de la impuntualidad, dejarla para más tarde.

Teníamos en ese entonces un estatus de vida alto, íbamos a un colegio privado y nuestro entorno social generaba gastos enormes. Cuando en los años setenta nos sumimos en una crisis económica debido a las irresponsabilidades de mi padre, mi madre, aunque enferma, se echó la familia encima y empezó a coser, a tejer para terceros y a hacer bufés para matrimonios o fiestas. No le fue fácil trabajar para solventar nuestros gastos y combatir al mismo tiempo la enfermedad. Estuvo muchas veces a punto de sucumbir. Recuerdo especialmente una tarde que regresé del colegio y la encontré cocinando. Las lágrimas corrían por sus mejillas. Yo era un niño aún y me asusté. Le pregunté ingenuamente qué le pasaba.

“Me estoy muriendo”, me contestó con brusquedad. Había rabia en su respuesta. Y aunque entonces yo no lo entendía, ahora sé que esa rabia también la ayudaba a no rendirse, a seguir luchando.

De pronto se estabilizó. El lupus se neutralizó y, sin proponérselo, mi madre se convirtió en un caso modelo. Me acuerdo que personas que padecían la misma enfermedad la llamaban por teléfono o venían a casa a visitarla para pedirle consejos sobre cómo vencer el mal. Siempre repitió lo mismo: tenía ganas de vivir, de ver grandes y realizados a sus hijos, y no podía ceder terreno a una enfermedad que no perdonaba flaqueza alguna. Ahora se me ocurre que con aquella experiencia comenzó a desarrollar las dotes de lideresa que posteriormente la llevaron a convertirse en una persona pública, en una enérgica defensora de los derechos humanos en el Perú.

Eso fue en 1983, cuando en enero de ese año Jorge Luis fue brutalmente asesinado. No la había vencido la enfermedad, pero todos se preguntaban entonces: ¿lo haría ahora la tragedia? Fue todo lo contrario. La búsqueda de justicia le infundió vida y junto con las viudas de los colegas de mi hermano se dedicó a combatir la impunidad de sus muertes. Tuvo que soportar más infamias aún: la lentitud de un Poder Judicial torpe y corrupto, burlas e insultos por parte de los gobiernos de turno y sus custodios, la injusta detención de mi hermana a principios de los noventa y la mía a finales de la misma década. Pero jamás la vi ceder; mi madre mostró siempre entereza y valentía. En los ochenta la vi pararse frente al general Clemente Noel, mando militar de la zona de Ayacucho cuando ocurrió la matanza de los periodistas, y decirle que él era el responsable político de su asesinato. Mi padre trataba de contener su ira, infundiéndole miedo: “¡Te van a matar!”, solía decirle. “¡Que me maten!”, le respondía, porque quien, como ella, había vencido tantas veces a la muerte ya no le tenía ningún respeto.

La vi ir a reuniones de coordinación, a manifestaciones y a centenares de homenajes a mi hermano y a sus compañeros,



Gloria Trelles y Víctor Mendivil en el octogésimo cumpleaños de Gloria (2012).

Fuente: Archivo personal de Víctor Mendivil Trelles.

siempre con el mismo entusiasmo, siempre con el mismo coraje que la empujaba a reclamar justicia. Aunque todo hacía prever que los esfuerzos de la parte civil serían inútiles, que el gobierno jamás reconocería responsabilidad alguna en la masacre de Uchuraccay, mi madre nunca dudó de la importancia de su lucha y siguió exigiendo que se esclareciera el caso. Asistió a ceremonias, inauguraciones, exhibiciones, a todo acto que pudiese aportar algo a su lucha por la justicia. Pese a lo trágico de nuestra experiencia, jamás perdió el humor. La vi reír muchas veces en las reuniones con las viudas de los otros periodistas y en las entrevistas que daba

cada conmemoración de la matanza. Recuerdo que, durante una ceremonia, en la cual yo debía tocar charango y ella hablar como portavoz de los familiares, el presentador confundió mi nombre con el de mi hermano. “Voy a pedirle que suba al escenario a Gloria Trelles, madre del desaparecido compañero Julio Mendívil”, anunció. “Oiga”, le dijo sarcásticamente cuando le alcanzaron el micrófono, “yo sigo pidiendo justicia para un hijo y usted ya me está matando otro”. Así era ella, capaz de encontrar, incluso dentro de las situaciones más solemnes o dramáticas, un tiempo para sacar una sonrisa.

Con Uchuraccay mi madre creció. Aprendió a ver el dolor de otros, el de los desaparecidos, de los asesinados extrajudicialmente, el de miles de mujeres violadas por militares o senderistas, y así la búsqueda de justicia para su hijo se convirtió en una lucha contra la barbarie y el terrorismo de Estado. Hizo giras nacionales e internacionales denunciando abusos por parte de las fuerzas del orden y reclamando castigo para los responsables de tanta injusticia y sufrimiento. En 1984, en España, declaró al diario *El País* estas palabras que aún ahora me conmueven: “La muerte de mi hijo me abrió los ojos del todo. En Perú se pisotean los derechos humanos y vivimos cada vez peor. Las desapariciones proliferan; ahora acabo de presentar testimonios escritos de 103 casos ante la Comisión de Derechos Humanos de la ONU. Luchar por una vida digna y por el respeto a los derechos humanos es una buena razón para vivir”. Me enorgullece decir que mi madre luchó 36 años por obtener justicia para mi hermano y sus colegas, y me avergüenza reconocer que el Estado peruano no ha sido capaz de otorgarla en todo ese tiempo.

Con los años su salud comenzó a resquebrajarse nuevamente. Adquirió un cáncer. Pensé que era el fin. Me equivoqué. Mi madre volvió a salir airosa de esa lucha. Meses más tarde la vi cruzar las alturas de Uchuraccay para asistir al develamiento del monumento que erigieron a los periodistas en el poblado huantino. Unos años más tarde nuevamente espantó a la muerte

cuando el cáncer, terco, volvió a embestirla. Quería conocer a mi hijo pequeño, su último nieto, nacido en la diáspora. La visitamos en el 2018, cuando su estado ya era crítico, pero seguía siendo una persona dinámica que había que controlar para que no saliera sola a actos políticos o a los compromisos religiosos que solía tener como católica practicante. Cuando partimos de vuelta a Europa, a punto de entrar a la zona de embarque mi madre me confesó algo que pocas veces le oí decir: “¡Qué feliz me siento!”, me susurró al abrazarme. “Ahora sí me puedo morir tranquila”. Pensé que sería la última vez que la vería. Me equivoqué una vez más. Cuando volví en diciembre de ese año al Perú, ahí estaba ella, luchando contra sus males y, sin embargo, llena de vida y de proyectos, y, como siempre, sedienta de justicia.

Un paro cerebral la puso al borde de la muerte a mediados de abril en 2019. A su edad y con lo maltrecha que estaba su salud, hacerse esperanzas era pecar de optimista. No obstante, en lo más recóndito de mi ser, seguía abrigando la ilusión de que tal vez, nuevamente, podría burlar a la muerte, de que tal vez sí fuese inmortal. Se fue el miércoles 24 de abril de ese año. Acaso la muerte le dio lo que este mundo jamás supo darle: paz. No alcanzó la justicia que anhelaba. Pero dejó un ejemplo de lucha que no solo perdura en nosotros sus hijos y sus nietos, sino en muchos de quienes la conocieron, como lo demuestran las numerosas muestras de cariño y admiración que me llegaron desde las más diversas partes del planeta lamentando su muerte.

No creo en Dios ni creo en la vida después de la muerte. Tengo por eso la convicción de que nunca volveré a ver mi madre. No importa. Porque todo lo que ella me dio —su amor, su coraje, su integridad, su dignidad, su entrega inquebrantable a la búsqueda de justicia— vivirá en mí mientras siga en este mundo. Y cuando me vaya, quedará en mis hijos como la extensión del amor que ella supo entregarme, ese amor tan inmenso, pero al fin y al cabo tan humano que, como diría César Vallejo, nada pudo contra la muerte.

FEMINISTA, PROGRESISTA

“¡Qué suerte tener una madre feminista!”, me dijo una amiga una noche de tertulia. Sonreí para mis adentros. Mi madre era admirada por algunas dirigentes por empoderar a otras mujeres con su ejemplo de vida. Sé que ella se sentía honrada con ese estatus de precursora de las luchas de las mujeres, aunque no se identificaba con ningún tipo de feminismo. De hecho, aceptó situaciones familiares que para una mujer emancipada de hoy serían insostenibles, pero que, en su tiempo, pertenecían al repertorio de injusticias que madres, esposas e hijas soportaban como parte de la normalidad en la sociedad peruana. Si bien nunca fue una mujer sumisa, tampoco era La Pasionaria. No quiero empañar la imagen de mi madre. Todo lo contrario, digo esto porque creo que uno de sus mayores méritos fue, precisamente, haber sabido anteponer intereses que ella creía de beneficio para la colectividad a sus propias certezas. No recuerdo haberla oído posicionarse políticamente durante mi infancia o adolescencia, ni siquiera en los años de la dictadura militar. Pero Uchuraccay la lanzó al ruedo de la política y ella aceptó el reto sin titubeos. Entabló amistad entonces con personalidades como el diputado izquierdista Javier Diez Canseco y su esposa Liliana Panizo; con Francisco Soberón, a la sazón coordinador de Aprodeh, la Asociación Pro Derechos Humanos; con activistas como Pablo Rojas; con la abogada Gladys Acosta, del Centro de la Mujer Flora Tristán; con la periodista Denis Merino; con el abogado de derechos humanos Julio Falconí—hasta el día de hoy nuestro abogado en asuntos políticos—; y con muchas otras personas de círculos progresistas en quienes ella encontró férreos aliados.

A partir de ese momento empezó a identificarse realmente con la izquierda; sin embargo, jamás dejó de ser lo que siempre había sido: una mujer conservadora y de ideas religiosas. ¿Tendría que avergonzarme de que mi madre no fuera una Clara Campoamor, una Rosa Luxemburgo? Me viene a la memoria un texto de Camille Paglia en el que habla sobre la deuda del feminismo con ese tipo

de mujeres fuertes —mi madre es un ejemplo de ello— que, sin poseer un discurso político progresista, conquistaron espacios sociales relevantes llevando a la práctica lo que otras discurrían teóricamente. Sí, Uchuraccay condujo a mi madre a enarbolar banderas que no eran suyas y que a veces, incluso, la rebasaban, mas no lo hizo por conveniencia. Lo hizo porque entendió que dichas ideas marcaban una pauta futura para el país, y que su forma de ser mujer, por el contrario, no era sino la huella de un triste pasado de opresión y oprobio. La vida la había hecho una guerrera antes de que estallaran las primeras bombas y cayeran los primeros muertos en Ayacucho, y reconoció en feministas como Gladys Acosta, Rocío Silva-Santisteban o Cecilia Olea a compañeras de lucha.

Hoy recuerdo con sonrisa irónica algunos reportajes en los cuales periodistas hombres se admiraban de su paso de “simple ama de casa” a defensora de los derechos humanos, porque en un país machista como el Perú, donde se invisibiliza el trabajo diario de la mujer y la violencia simbólica que se ejerce contra ella, es fácil desapercibir lo heroico que resulta llevar una casa, una familia. Por eso quiero creer que la figura de mi madre simboliza en alguna medida al ama de casa común que alza su voz, no a modo de respuesta a disquisiciones filosóficas o ideológicas, sino porque una buena mañana despierta con un hijo asesinado, preso o desaparecido y descubre que no tiene más opción que ponerse del lado bueno de la vida. A menudo me he preguntado cuánto le costó a mi madre ese cambio, cuánto le costó aprender a vivir con la política, con el progresismo de quienes la apoyaron, qué concesiones hizo, si había un límite para esas concesiones y, si era el caso, dónde radicaba aquel. Lo ignoro. Solo sé que su apertura y tolerancia me resultan admirables, y que yo me siento incapaz de emularla.

También la tomaron por radical. Sobre todo, en los primeros años que siguieron a la masacre algunas amistades o parientes guardaron distancia de ella, convencidas y convencidos de que criticar la

política antisubversiva del gobierno implicaba una cercanía con las fuerzas beligerantes. Nada más lejos de la verdad. Siendo católica practicante, mi madre deploraba todo tipo de violencia. Jamás la oí desearle el mal a algún político, a algún mando militar o a los comuneros; quería justicia, mas no una justicia sin piedad, como llama José Carlos Agüero a aquella que se remite a la rabia y ejerce el ojo por ojo y diente por diente, sino una apacible que restaure el contrato social y devuelva la paz a los agraviados. Ni siquiera eso le concedieron.

La prensa —que evidentemente no lee a Brecht— la nombró “Madre Coraje”. Yo hacía mofa de ello llamándola “madre carajo” porque mi madre podía llegar a ser muy ruda con nosotros, sus hijos. Acaso porque es más factible empatizar con el dolor de una Raquel llorando a su vástago que con una Andrómaca llorando a su cónyuge, mucha gente progresista comenzó a verla como una figura maternal colectiva, lo que la arrebató tanto de la dinámica familiar que una de mis hermanas llegó a reclamarle que no olvidara que tenía otros hijos. Y, aunque estaba en lo cierto, mi hermana se equivocaba por completo. Mi madre no olvidaba a sus otros hijos; sí, los había encontrado en esos jóvenes periodistas o activistas de derechos humanos que la solicitaban constantemente para que amadrinara promociones o diera discursos en sus instituciones, y se entregó a su cuidado. “Uchuraccay me quitó un hijo, pero me trajo muchos”, la oí decir en una de esas ceremonias, orgullosa y feliz de habitar, como en un verso de Eugenio Montale, multitudes de almas y de voces.

Yo había roto radicalmente con la cultura católica y puritana de mis padres en mi pubertad, enfrentándolos con una vehemencia que, ahora sé, los hería. Mi relación con mi madre seguía siendo difícil en enero de 1983, cuando Uchuraccay hizo volar en pedazos nuestro mundo. Al iniciarse el juicio en la Corte Superior de Justicia de Ayacucho ese mismo año mi madre decidió trasladarse a Huamanga para seguir las diligencias y representar a la parte civil. Por diferentes razones que no voy a ventilar todavía, ni mi padre ni

mi hermano o mis hermanas pudieron acompañarla los primeros meses. Yo, que en ese momento no tenía un estudio regular ni obligaciones familiares, me ofrecí a ir con ella, pues además de asistir al juicio me animaba poder sumergirme en la cultura musical ayacuchana que para entonces ya admiraba y practicaba. Los meses en Huamanga acompañando a mi madre nos acercaron, aunque nuestros pareceres sobre el juicio y sobre la dimensión política de este no podían ser más opuestos. Hay un tipo de solidaridad inexplicable que surge cuando dos personas enfrentan peligros conjuntamente. Vivimos apagones, atentados, oímos balaceras, bombas y otras muchas amenazas que, aun siendo indirectas, daban cuenta de lo frágil que era la vida en un país convulsionado por una guerra absurda y al borde del abismo. Escribo esto más de tres décadas después y no puedo sino conmoverme de esta triste paradoja: Uchuraccay me arrebató violentamente un hermano, pero me devolvió a mi madre al imponernos un motivo para luchar unidos.

Por esos años discutí mucho con ella acerca de la forma en que llevaba su liderazgo en el grupo de familiares. Leo en un artículo de María Eugenia Ulfe y Ximena Málaga Sabogal sobre el Programa Integral de Reparaciones (PIR) lo contraproducente que resulta clasificar valorativamente experiencias de violencia y no puedo dejar de pensar en cómo ella jerarquizaba el dolor de los deudos aduciendo que el sentimiento de pérdida de una madre era superior al de una viuda. “Una viuda puede volver a casarse, pero a mí nadie me devuelve a mi hijo”, me repitió hasta el cansancio. Yo trataba de hacerle ver que la única jerarquía posible entre distintas pérdidas era aquella que diferenciaba entre la experiencia propia y el dolor ajeno; que, si la muerte de Jorge la hería más que la de las víctimas de Lucanamarca, Hiroshima o Auschwitz, no era por su calidad de madre, sino porque aquellas muertes solo podían tocarla de una manera abstracta y lejana. Pero ella no cedió. Desestimaba mis objeciones aduciendo que no sabía lo que era tener hijos. Ahora que soy padre y el tiempo ha pasado, sigo pensando lo mismo.

La veo en el video de una conferencia de prensa organizada por la Asociación Nacional de Periodistas en el 2015, con ocasión del trigésimo segundo aniversario de la masacre, que reunió a representantes de la comunidad de Uchuraccay con los deudos, y revivo nuestras desavenencias. En un momento Emiliano Ramos, el alcalde de Uchuraccay entonces, reclamó mayor apoyo por parte del Estado para la refundación del pueblo. “Las personas que hemos sobrevivido a la violencia tal vez hemos sufrido más que los periodistas o sus familiares”, dijo. Es verdad que sus palabras no eran las más adecuadas; no obstante, comprensibles si se tiene en cuenta que hablaba en nombre de un pueblo obligado al éxodo, masacrado y diezmado por la violencia de las hordas senderistas y los militares. Mi madre se sintió ofendida y replicó inmediatamente, exigiendo que se restituyan los papeles, que las víctimas eran los periodistas y sus familias, y no los comuneros iquichanos, los perpetradores. Hay algo ciertamente mórbido en discutir qué herida es más profunda. El sufrimiento de mi madre no le permitió verlo. La escucho hablar al borde de las lágrimas en el video y me duelo de sentirla tan sola, tan frágil, con su pena a cuestas, me duelo de notar su incapacidad para empatizar con alguien que había perdido padre y madre en esos años terribles, y que reclamaba exactamente lo mismo que nosotros veníamos exigiendo por tantos años: que se reconozca su congoja y que se haga justicia. ¡Ay, si Bécquer supiese qué solos se quedan los deudos!

Me imagino sus últimos días, después del paro cerebral. Postrada en un pasillo de hospital, inconsciente, sintiendo que se le iba la vida, ¿pensaría en el destino de Uchuraccay?, ¿en el de sus hijos y nietos? “Sigue luchando”, me dijo Luzmila, mi hermana mayor, cuando me llamó poco después de su internación. Los médicos recomendaban que la animáramos a irse ya que los daños ocasionados por el paro serían irreparables si sobrevivía. Mi hermana me pidió que le hablara al teléfono, que le dijera que ya había cumplido con la vida, con Jorge, con nosotros y que ahora le tocaba descansar. Así que me despedí de mi madre pidiéndole que hiciera lo que ella nunca hizo: darse por vencida. Solo cuando

colgué caí en la cuenta de que debía haberle dicho otra cosa, que debí prometerle que tomaría la posta, que continuaría su lucha, y que no renunciaría jamás a alzar mi voz y a reclamar justicia para mi hermano y los mártires del periodismo. Pero tengo que aceptar con vergüenza que soy muy torpe para las despedidas.

Eran ya las tres de la madrugada del 25 de abril de 2019 en Viena cuando sonó el celular y supe que había llegado el final. No pude conciliar el sueño de nuevo. Me quedé en desvelo, mirando la oscuridad de las calles, oyendo el silencio espectral de la ciudad dormida. Pensé que debía llorar, pero no pude. No sentía nada, me parecía como si de pronto el mundo entero se hubiese quedado desierto o suspendido en el tiempo. No sentía pena ni dolor, solo un vacío profundo, interminable. A la mañana siguiente asistí a una conferencia de Kerstin Klenke, una buena amiga que se estrenaba como funcionaria cultural del Estado austríaco, y me comporté todo lo normal que puede comportarse una persona que acaba de perder a su madre. Una colega que se había enterado de su muerte a través del Facebook se me acercó en un momento y me tildó de insensible por atender cuestiones de trabajo en tales circunstancias. No supe qué decirle. Así, al dolor se aunaron los reproches. Me retiré cuando nos pidieron pasar a la recepción. No estaba para festejos, pero tampoco quería estar solo. Por eso no fui directo a casa. Me dirigí al centro de la ciudad y recorrí sus calles hasta que la penumbra comenzó a cubrir el cielo de Viena. Por la noche vino a acompañarme una amiga. Ella prendió una vela en su nombre y permanecimos un rato en silencio. Mi amiga, que es extremadamente católica, se puso a rezar. Yo, que no soy creyente, me hundí en los recuerdos. Cuando por fin me quedé solo, escribí unas líneas de homenaje para mi muro y solo entonces sentí realmente que la había perdido para siempre. Y lloré.

EL RÍO

Ella se me volvió una larga y sombría posada...

De **Muerte de mi madre** de Gabriela Mistral

Recuerdo que una mañana de vacaciones jugábamos al fútbol con vecinos del barrio cuando mi madre volteó la esquina rumbo a casa cargada de bolsas de mercado. En vez de ir a aliviarle el peso, mi hermano Víctor y yo seguimos corriendo tras la pelota. Entonces mi madre nos pegó un grito exigiendo que fuéramos a asistirle. Cuando regresamos para seguir el partido, nuestros amigos hacían una pausa. Nada más llegar, uno de ellos remedió los gritos de mi madre. “Tu mamá es mala, ¿no?”, me soltó a bocajarro. Yo, sin pensar mucho lo que decía, respondí que sí. Mi hermano nos interrumpió al instante. “Oye, tu mamá también grita cuando está molesta”, replicó. Después, camino a casa, Víctor me dio un sermón. Me dijo que mamá no era mala, que estaba enferma y que aun así iba a comprar para nosotros, que cocinaba para nosotros, que trabajaba duro para sacarnos adelante costeándonos una educación privilegiada. “No vuelvas a decir que mamá es mala”, me aconsejó con cierta aspereza.

La lección de vida que mi hermano me dio esa tarde hizo efecto. Empecé a verla con otros ojos, a interesarme por su historia, a prestar mayor atención a sus quejas, a sus frustraciones. Así supe que había conocido pobreza e injusticia, y hasta soportado en diferentes etapas de su vida racismo y violencia de género, incluso por parte de personas de nuestro entorno, porque siendo una mujer hermosa nunca faltó quien quiso aprovecharse de su situación de apremio. Todo ello le había enseñado a ser dura, a no excederse en el cariño para no hacerse emocionalmente vulnerable. ¿Cómo esperaba yo que fuera un jardín de rosas si vivía esquivando inauditas violencias cotidianas, parchando aquí lo que mi padre o nosotros descosíamos allá? Así empecé a quererla y

a respetar su calidad de guerrera. Hoy me sorprende a menudo repitiendo actitudes tuyas, emulando su temple corajudo, su aparente dureza, y su persistencia, porque si algo aprendí de ella fue justamente a no ceder jamás frente a las adversidades, a no bajar jamás la mirada.

Me consuela pensar que los últimos años de mi madre fueron felices. Vio a sus hijos cosechar éxitos —aunque algunos bastante lejos de ella—, disfrutó de un cierto bienestar económico, tenía el favor de la opinión pública, vivía rodeada de amigas de su comunidad religiosa, y de sus nietos, que la adoraban y que admiraban su pujanza. Pasada la guerra y desaparecida la incertidumbre de una posible cercanía con Sendero Luminoso, mi madre, que estaba ya en la tercera edad y visiblemente golpeada por la enfermedad, se convirtió en una abuelita chocha a la que no



Familia Mendivil en 1976. Jorge Luis está parado al externo derecho.

Fuente: Archivo personal de Julio Mendivil.

se podía sino adorar. Se sentía orgullosa de cada uno de sus hijos, de sus nietos, de cada uno de sus logros. Pero, sobre todo, se sentía orgullosa del itinerario recorrido en pos de la verdad sobre los sucesos acaecidos en Uchuraccay. Es cierto que consiguió poco en su lucha, pero sabía que había dado todo y acaso eso le bastaba.

Cuando yo llegaba a Lima, la encontraba rebotante de energía, aunque bien sabía que, en el fondo, el cáncer la estaba matando. Se me viene a la memoria el último concierto que ofrecí el 2018 en Lima y al que ella asistió. Esa noche me acompañaba en la guitarra mi viejo y querido amigo Marino Martínez. En un momento del concierto Marino debía interpretar algunos números como solista. Entonces le dedicó su composición “A Silvia del Mar”, un yaraví que había compuesto para su madre, fallecida pocos años antes. No puedo reproducir fielmente las palabras de Marino, pero sí recuerdo que le agradeció haber sido para él y para el país entero un ejemplo íntegro de maternidad y de lucha por los derechos humanos. Cuando terminó el concierto, mi madre, que acostumbraba ser parca, se acercó a mi amigo y, abrazándolo, le agradeció, emocionada, la dedicatoria. Estaba feliz, rebotante. Yo, en cambio, me sumí en la tristeza. Porque mientras escuchaba la letra del yaraví de mi amigo —“¿Quién sabe si volveremos a encontrarnos, madre mía? ¿Quién sabe solo anochece sobre mi cuna vacía?”—, me di cuenta de que muy pronto, cuando ella no estuviera más, yo le cantaré esos versos, aun sabiendo que ya no podría escucharme, y me dolería de su ausencia.

Hay un pasaje en *La distancia que nos separa*, de Renato Cisneros, en el que se da cuenta de que la subjetividad pública construida por su padre disiente enormemente de la figura paterna que él tiene como recuerdo. Podría decir algo parecido. Han pasado los años y, como me sucediera con mi hermano, la prensa, las organizaciones de derechos humanos, la misma *performance* pública de mi madre —su expresión corporal, la voz grave y sentida que usaba cuando declaraba al periodismo— la han convertido en un personaje diferente a la persona que conocí. Por eso escribo y me doy cuenta

de que estas líneas son apenas un vano intento por rescatar todo eso que la hacía nuestra y la distanciaba del personaje público que los demás veían y admiraban: sus ideas conservadoras, el aroma de su cocina, su voz canturreando boleros de Los Panchos o valsos criollos mientras cosía o tejía para sus nietos o conocidos. Escribo con la inútil esperanza de crear una imagen de mi madre que escape a las semblanzas, a los obituarios, y que no concuerdan con el ser humano que reía o se enfadaba conmigo en circunstancias familiares. Esa mujer sencilla, pero valiente, que yo adoraba por el simple hecho de ser mi madre.

En un texto sobre violencia, duelo y política Judith Butler reflexiona sobre la dimensión política del dolor que arrastra la pérdida. Según Butler perder a un ser querido no solo involucra sentir el vacío que deja, sino también el cambio que esa partida ocasiona en nosotros. “¿Quién soy yo sin ti?”, se pregunta la filósofa estadounidense, en cuanto cada muerte rompe un vínculo que traspasa lo meramente individual y nos coloca en una situación familiar o amical finiquitada. Hay efectivamente en todo eso una dimensión invariablemente pública que hace de nuestros cuerpos —cuerpos que abrazan, que besan; es decir, que quieren materialmente— algo que excede lo estrictamente personal y nos transforma en una parte del mundo social que nos circunda. Mi madre ya no estará ahí para mí, ya no podré llamarla o visitarla ni decirle lo que siempre quise decirle y fui postergando atrapado por la vergüenza o el temor, no podré más alabar sus aciertos o criticar sus errores, vuelta ya ahora para mí una larga y sombría posada. Mas la muerte no solo nos exige aprender a lidiar con la ausencia del otro, también nos reclama reinventarnos, aprender a vivir con nuestros muertos.

¿Quién soy yo sin mi madre? Es cierto que mi mundo cotidiano era muy distante de aquel que ella habitaba allá en el Perú y que la distancia es un poco la muerte porque se alimenta de ausencias y silencios. Pero es igualmente cierto que su espíritu guerrero siempre fue compañía en esta travesía en el destierro que me he

autoimpuesto. Por supuesto, sé muy bien que viviré sin ella como lo he hecho los últimos treinta años de mi vida. No obstante, saber que ya no volveré a encontrarla en casa, a abrazarla o besarla ahonda más mi soledad y me lleva a sentirme un poco más lejano de mi país y de todo mi pasado. Cuando, después de su muerte, mi hermano Víctor vino a Viena para compartir duelo, colocamos una foto suya en el recibidor de mi departamento. No hubo discursos ni ceremonias. Solo un acto práctico para materializar su presencia en mi vida sin ella. Sobre una pared de mi vivienda la veo a diario y comprendo las palabras de Butler cuando se refiere al luto como un camino para descubrir en qué nos convertimos cuando perdemos un ser querido. ¿No somos todos un poco nuestros ancestros, nuestros difuntos?

¿Qué vive de ella en mí? Siendo muy joven sufrí una fuerte crisis nerviosa que me llevó a emergencias en una clínica del centro de Lima. Cuando desperté en un cuarto oscuro con suero intravenoso, sentí pavor, me arranqué las agujas y salí desconcertado al pasillo buscando la salida. Las enfermeras, contrariadas, trataron de detenerme, pero yo opuse resistencia. Mientras forcejeábamos llegó mi madre y nos separó. Me calmó a mí y a las enfermeras, y pidió luego a los médicos de turno que me dieran de alta para llevarme a casa y cuidar de mí. Los médicos aceptaron. Partimos. El sol había salido y el bullicio alegre de los carros y de los vendedores ambulantes contrastaba con la tristeza que nos embargaba a ambos. Mientras nos dirigíamos a la avenida Alfonso Ugarte para tomar un taxi, pasamos por una pequeña librería de viejo en cuyo escaparate lucía una edición popular de la poesía completa de Javier Heraud, el poeta guerrillero muerto tempranamente, igual que mi hermano Jorge. Yo me quedé parado frente al escaparate y mi madre, en un arranque de ternura, me abrazó y me preguntó qué podía hacer para que me sintiera bien. Ni yo lo sabía. Me preguntó luego si deseaba el volumen. Asentí con la cabeza. Entramos y lo compramos. Que yo recuerde fue la única vez que me regaló un libro. Desde entonces conservo ese ejemplar en mi biblioteca como un especial tesoro. Leo los versos de Heraud aquí en mi casa

y recuerdo a mi madre, mi guerrera, y siento su presencia en mí cual si fuese ese río del que hablara el poeta, ese río que va bajando seguro por piedras anchas y rocas duras, a veces cristalino, tierno y bondadoso, y otras veces furioso y turbulento. Y reconozco, con el corazón exaltado, que yo también soy ese cauce.

OTRAS AUSENCIAS

*Van conmigo tus muertos, tus caídos
mis caídos, mis muertos...*

De **Cancionero y romancero de ausencias** de Miguel Hernández

EL NOMBRE DEL PADRE

Meses después de la muerte de mi hermano, mi abuelo paterno vino a pasar un domingo con nosotros. Mientras leía el periódico esperando el almuerzo, se topó con un informe sobre el caso Uchuraccay que recogía las declaraciones de su nuera. Tras unos minutos, mi abuelo interrumpió su lectura y se dirigió a mí: “Tu madre es una gran mujer”, me dijo. “Y tu padre, un pobre hombre”. Yo asentí con la cabeza y cada uno volvió a lo suyo. No había necesidad de explicaciones. Desde que tengo uso de razón oí decir que mi padre era un pusilánime. Aunque entonces no sabía con exactitud qué significaba dicha palabra, percibía que era un insulto y que se refería a la falta de carácter que todos le achacaban. ¿Qué había hecho de mi padre un fante, una figura difusa y lejana?

Con la expresión El Nombre del Padre, Jacques Lacan denota la función simbólica que instaura la ley en la formación psicológica del sujeto. Según el psicoanalista francés, el padre es la figura que, de manera independiente al vínculo filial entre la madre y su criatura, representa aquello que, desde una esfera colectiva, nos impone lo socialmente estipulado y digno de emulación. Por supuesto, Lacan no se refiere aquí al padre real, sanguíneo,

sino a ese signo que enuncia y vigila el comportamiento sexual y las reglas de parentesco, y que, al hacerlo, reproduce la familia en su forma heteronormativa. Me cuesta vincular a mi padre con esa función enunciativa del orden, pues siendo de carácter débil, jamás ejerció algún tipo de autoridad sobre nosotros, sus hijos. De hecho, nunca aprendí a respetarlo. Incapaz de cumplir con sus obligaciones, siempre lo vi como alguien que, para usar la ingeniosa frase de G. K. Chesterton, solo llegaba a ser responsable de algo cuando era irresponsable.

No consigo mejor adjetivo para referirme a mi padre que la palabra ausente. Nunca fue parte de mi vida. No tengo recuerdos de él jugando conmigo durante mi infancia. Jamás dialogamos durante mi adolescencia sobre mis problemas o mis inquietudes, nunca me dio un consejo, una palabra de aliento, cosas que acostumbro a hacer hoy con mis hijos. Las pocas veces que debía protegerme o defenderme, me decepcionó. Yo odiaba esos momentos. No por su falta de compromiso conmigo, sino porque entonces se mostraba ante mí como lo que más aborrecía: un hombre servil y timorato. Yo, en cambio, hervía de rebeldía. Renegaba del falso orgullo de nuestras tradiciones familiares, de la injusticia sobre la que se basaba nuestra posición social, de las para mí absurdas normas morales que, en vano, trataban de imponerme a través de la Iglesia y del colegio.

Eran los años setenta. El *Flower Power* y los libros de Hermann Hesse y Friedrich Nietzsche habían cambiado sustancialmente mi forma de entender el mundo, de modo que vivía enfrentándome a todo aquello que simbolizara el poder. Este estaba personificado para mí en el director de mi colegio, un rumano de comportamiento autoritario que acostumbraba a denigrarme delante de mis compañeros porque me gustaba usar el cabello largo y no me subordinaba a sus arrebatos. Los lunes por la mañana, cuando formábamos en el patio para cantar el Himno Nacional, me paraba en frente de alumnas y alumnos, me tomaba las puntas del pelo y se burlaba de mí, tildándome de drogadicto en potencia o como la suma de todo aquello que no

debía ser un buen escolar. Cuando percibió que sus métodos, lejos de intimidarme, me empoderaban, el director mandó llamar a mi padre, con la esperanza de que este pudiera ponerme a raya. Refiero esta historia porque muestra bien su carácter y el tipo de relación que establecí con él desde mi adolescencia. Cuando llegamos a la oficina del director, mi padre se apresuró a extenderle la mano en actitud sumisa: “Buenos días, doctor”, lo saludó. “¿Por qué le dices doctor?”, reclamé yo al instante, pues sabía que el tipo no tenía título alguno. “¿Ve cómo es?”, aprovechó este para atacarme. Mi padre asintió con la cabeza y así siguió haciéndolo mientras el otro exponía mis faltas. Una vez que el director hubo terminado, mi padre tomó la posta y comenzó a quejarse de mi comportamiento en casa: “Ya no sé qué hacer, doctor”, le confesó al despedirse. Salimos. Yo explotaba de cólera. Quise decirle que yo sí sabía lo que podía hacer, que podía, por ejemplo, ponerse de mi parte y quejarse de lo que a todas luces era un maltrato; no obstante, callé, porque entre él y yo solo existía el silencio.

Mi padre tenía también sus lados oscuros. Todos los fines de semana bebía hasta embriagarse y así volvía a casa con esa exagerada rigidez al andar que delataba su estado etílico y que lo convertía en un personaje cómico para los vecinos del barrio, lo que me sumía en la vergüenza. Algunas veces llegaba alegre y nos consentía; traía un pollo a la brasa o chifa y se celebraba a sí mismo, mostrándose dadivoso y cariñoso con mi madre y mis hermanas, cosas que solía evitar cuando estaba sobrio. Otras veces, en cambio, el alcohol lo ponía agresivo. Víctor ya había dejado la casa y Jorge, siempre tan correcto, no caía en sus provocaciones, así que yo era el blanco de su mal humor y de sus ofensas. Entonces me restregaba en la cara lo mal hijo que era, lo mucho que le exacerbaban “mis mechas”, mis ropas “hippies” y mis afanes revolucionarios. Pero nada de lo que decía me hería, pues yo ya había decidido que ninguna palabra suya podía alcanzarme.

Descubrí cuán virulento era el trato con mi padre leyendo literatura posconflictos, en la cual la figura paterna surgía una y otra vez,

relacionada con la función simbólica que le atribuye Lacan. Al sentir la admiración y el amor que diversos autores profesaban por sus progenitores, entendí que mi padre apenas producía en mí una triste rabia y me sumí en el abatimiento. Yo no podía enorgullecerme de ser el hijo de un valeroso defensor de los derechos humanos en mi país, como Héctor Abad Faciolince en *El olvido que seremos*; ni siquiera del militar polémico que describe Renato Cisneros en *La distancia que nos separa* o del idealista radical que recuerda, dolorosamente, José Carlos Agüero en *Los rendidos*; padres complejos todos, pero ungidos por el coraje que resulta de apostar por un ideal en la vida, aunque sea un ideal equivocado. Mi padre nunca luchó por algo. Era un hombre común y corriente. Por eso mi historia con él se asemeja más a aquella que Didier Eribon narra de forma tan desgarradora en *Regreso a Reims*, una historia de profundos desencuentros entre un deslucido patriarca y un vástago empeñado en escapar del medio ultraconservador en el que había crecido. En efecto, mi padre encarnaba todo aquello que yo deploraba, todo aquello de lo que buscaba huir para siempre: nuestra cultura criolla y machista, el racismo, el ominoso conformismo de una clase acomodada que cerraba y aún cierra los ojos frente a la injusticia que ocasiona a otros para mantener sus privilegios. Mi abuelo había vivido en Europa antes de la Segunda Guerra Mundial, había sido senador de la República; era una persona culta, refinada, una persona dedicada a su familia; en suma, alguien que inspiraba autoridad y respeto. Su hijo, inversamente, era apenas un hombre sin más mérito que levantarse todas las mañanas a continuar con la rutina de su insignificante vida.

No he dejado jamás de preguntarme qué truncó las aspiraciones personales de mi padre. A diferencia de mi madre que pasó penurias en su infancia, creció en una familia con buenos recursos económicos. Mi abuelo provenía de la familia del general Juan Buendía y Noriega —de discutida reputación por su participación en la guerra con Chile— y, gracias a ese vínculo, tenía acceso a altas esferas sociales y militares. Cuando nació mi padre, mi abuelo estaba tan inserto en el poder de turno que el mismísimo Luis



Víctor Mendívil González (octavo contando desde la derecha), con el presidente de la República Luis Miguel Sánchez Cerro (sexto contando desde la izquierda) y otros parlamentarios en 1931, aproximadamente (Fotografía de E. Calvo).

Fuente: Archivo personal de Julio Mendívil.

Miguel Sánchez Cerro —un feroz dictador que gobernó el Perú entre 1931 y 1933— apadrinó su bautizo. Las fotos de esos tiempos muestran a los Mendívil en los grandes salones de la alta sociedad limeña. Por ser parte de ese mundo, mi padre recibió educación en La Inmaculada y en el Antonio Raimondi, a la sazón dos de los mejores colegios de la capital, y se codeó siempre con gente de “buena familia”, como decía mi abuela. Sin embargo, y pese a disponer de medios suficientes, no estudió y prefirió dedicarse a la bohemia en barrios populares, donde conoció a mi madre. Ya casado con ella, y gracias a las influencias de mi abuelo, comenzó a trabajar en el Banco de la Nación y ahí pasó toda su vida laboral, conforme con una opaca carrera como funcionario del Estado. Nunca se interesó por la vida política que tanto ocupó a su padre; tampoco por las finas maneras que este cultivaba. No llamaban su atención ni la literatura ni el arte. Sí, en cambio, las cantinas y

las carreras de caballos, en las cuales despilfarró un dinero que a menudo faltaba en nuestra economía.

Sé que la imagen que doy de mi padre es parcial, pues también podía ser una persona encantadora. Dicharachero y ameno, era el alma de las fiestas familiares o vecinales, en las que cantaba o, su especialidad, bailaba con un vaso en la cabeza, entreteniéndolo a los presentes y avergonzando a sus hijos. Era alegre, cortés, ingenioso. Además, en su calidad de dirigente gremial, era una persona harto conocida y muy solidaria, aunque esto exclusivamente con gente ajena a la familia, a quienes mostraba una dedicación que a nosotros escatimaba. De seguro, muchos lo recuerdan como un candil de la calle, pero yo solo lo conocí como oscuridad de la casa.

Sostiene Abad Faciolince que los padres no quieren igual a todos los hijos, que su inclinación por uno, a menudo se remite a la devoción que este hijo les manifiesta. Mi padre sentía una clara predilección por mi hermana Rosa María, a quien consentía con frecuencia, algo que jamás se permitió con sus hijos varones. Si a la inversa, existen hijos que generan un mayor rechazo en sus progenitores, no dudo de que fui yo quien más desilusionó a mi padre. Luzmila y Víctor dejaron pronto la casa, lo que los libró de mayores conflictos con él. Charo era pequeña. Jorge tenía un carácter afable y solo en situaciones extremas respondía mal. Yo, en cambio, no dejaba escapar oportunidad para confrontarlo y mostrarle mi desprecio. Nuestros intentos de acercamiento fueron invariablemente fallidos.

Cuando comencé a dominar la guitarra y el charango, mi padre, que se había opuesto tajantemente a que estudiara música, trató de acercarse a mí. A veces, cuando traía amigos a casa a altas horas de la noche, me despertaba para que les tocara algunos valeses mientras ellos bebían y conversaban. Esos momentos terminaban siempre en nuevos conflictos, pues él exigía de mí una destreza en la música criolla que yo no poseía, y la música andina, que yo tocaba, le resultaba desconocida y tediosa. “¿Para qué sirves?”, me humillaba entonces delante de sus amigos y me arrancaba la

guitarra de las manos para acompañarse él mismo, aunque no era capaz siquiera de tocar un acorde. Hoy que evoco esas noches con tristeza me pregunto si ese repetir constantemente la misma escena, conociendo de antemano el inevitable desenlace, no escondía un latente deseo de mi parte de que, alguna vez, ambos emuláramos a esos personajes de una novela de Macedonio Fernández que se rebelan contra la trama e intentan otra suerte.

Si algo debo a mi padre es haber fungido en mi vida como un ejemplo negativo, el haberme permitido construir una subjetividad propia en oposición a todo lo que él era y representaba. Pienso en su rol en mi historia con Uchuraccay y recuerdo unos versos de Jorge Luis Borges, dedicados a su progenitor: “La guerra no te dio su ímpetu de alas”. Sí. Frente a los héroes no somos sino sombras, tenues sombras de otras sombras. ¿Basta ello para hacernos merecedores del vestíbulo de los ignavos? ¿Qué puedo decir? He perdido la seguridad de antaño y, si mi padre me despertase esta noche para que alegrase a sus amigos, sospecho que bajaría con mi guitarra a acompañarlo, lleno de esperanza. Al fin y al cabo, sus muertos son mis muertos y sus caídos mis caídos.

UN “NOSOTROS” DIFERENTE

Si Uchuraccay me devolvió a mi madre, terminó de separarme de mi padre. Jamás pude aceptar su forma de lidiar con la muerte de Jorge, que optara por el silencio cuando yo sentía que era necesario gritar y exigir justicia. Entonces se mostró tal cual lo definió mi abuelo aquella tarde en nuestra casa. No fue a recoger el cadáver de su hijo aduciendo razones de salud, una excusa que nadie creyó realmente en la familia. Y cuando se inició el proceso a los campesinos detenidos, trató de convencer a mi madre para que no se inmiscuyera aduciendo que nos expondría a más sufrimiento. Tenía miedo, miedo de que lo mataran, de que asesinaran a mi madre o que le mataran otro hijo.

El país vivía momentos difíciles. Después de doce años de dictadura militar nacionalista, el 17 de mayo de 1980 Perú había vuelto a elegir un gobierno en democracia. Todos los mayores de edad en mi familia votaron por alguna de las ocho agrupaciones de izquierda que se presentaron a dichas elecciones. Mi padre, en cambio, votó por Fernando Belaunde, de Acción Popular, el candidato de derecha que había sido derrocado en 1968 por la dictadura militar de Velasco Alvarado y que ganó las elecciones ese año por una amplia mayoría. Mi madre sentía cierta antipatía por Acción Popular, no necesariamente por diferir de sus postulados políticos —ella había votado por Belaunde en las presidenciales de 1963—, sino porque la adhesión de mi padre se remitía menos a una posición ideológica que a los intereses de su hermana menor, que perseguía un alto cargo en el Banco de la Nación y que se aprovechaba de la popularidad gremial y del débil carácter de su hermano para manipularlo según su conveniencia.

El mismo 17 de mayo de 1980 tuvo lugar otro hecho trascendental, aunque entonces pasara casi desapercibido para la mayoría de los peruanos. El Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso inició la guerra contra el Estado peruano al boicotear las elecciones en Chuschi, un pequeño poblado en Ayacucho, donde una columna guerrillera quemó las ánforas y las cédulas de sufragio en señal de protesta contra lo que consideraba un acto ilegítimo de la dictadura militar del general Francisco Morales Bermúdez. Sendero Luminoso creció con velocidad. En los años siguientes, los atentados se hicieron frecuentes en diversos puntos del país, tanto en zonas urbanas como rurales, en gran parte debido a la dubitativa política contrainsurgente del gobierno de Belaunde, quien demoró en convocar a las Fuerzas Armadas por temor a que volvieran a derrocarlo. Cuando en marzo de 1982, Sendero Luminoso asaltó el penal de Ayacucho y puso en evidencia la incapacidad de las fuerzas policiales para frenar la insurgencia, el presidente se vio en la imperiosa necesidad de convocar a los militares para asumir el control en la zona de emergencia. En diciembre de ese año, bajo el mando del general Clemente Noel,

las Fuerzas Armadas ingresaron a Ayacucho y desataron una política altamente represiva contra la población civil y la prensa.

La masacre de Uchuraccay, ocurrida apenas un mes después del arribo de las Fuerzas Armadas a Ayacucho, tuvo lugar en el marco de esa nueva estrategia militar. Que Acción Popular y Belaunde fueran responsables indirectos de la muerte de su hijo, fue, a no dudarlo, un golpe duro para mi padre. En el tiempo inmediato posterior a la matanza, mi madre optó por descalificar cualquier comentario adverso suyo, recordándole la culpa de “su” gobierno. Mi padre se defendía inculpando a Sendero Luminoso. Según su lógica, la muerte de Jorge se remitía a una cadena de hechos iniciada por la guerra desatada por el grupo maoísta. Pero tal argumento era endeble, pues hasta el politólogo más conservador admitía que la lucha armada tenía sus raíces en la violencia estructural sobre la que se basaba la sociedad peruana, una verdad que hasta el mismo Mario Vargas Llosa aceptaba a regañadientes en su cuestionado informe. No consigo imaginar el pesar que causó a mi padre que “su” gobierno poco o nada hiciera para esclarecer la muerte de su hijo; pero menos aún puedo imaginarme la desazón que le produjo que lo descalificáramos por una decisión tomada en un contexto anterior a la masacre, cuando le era imposible prever qué consecuencias tendría para la familia.

Lo cierto es que Uchuraccay lo alejó más de nosotros. Me detengo a pensar en lo complejo de este pronombre personal y recuerdo un fragmento del libro *Cuando digo Nosotros*, del escritor austríaco Michael Köhlmeier, en el que narra el reencuentro con su padre en la estación de trenes de Lindau, después de pasar cuatro años en casa de su abuela, en Coburgo (Alemania). Al recibirlos, el padre abraza al pequeño Michael y a su hermana: “Ahora somos de nuevo una familia”, les dice emocionado. Pero el niño ve en ese hombre apenas a un desconocido: “Mi padre era un extraño; mi hermana, mi abuela y yo formábamos un *nosotros*”, escribe. Y ese “nosotros” excluía a aquel hombre, su padre biológico. ¡Me reconozco tanto en ese sentimiento de lejanía! Cuando mi madre

hablaba en nombre de los familiares de Uchuraccay usando la primera persona del plural, yo sabía que no incluía a mi padre, pues tenía plena conciencia de que sus temores eran mayores que su sed de justicia; que mientras “nosotros” dábamos cara a policías, militares y a un Poder Judicial precario y poco fiable, él trataba de mantenerse a buen recaudo, presa del pavor. Hay un poema de Alejandra Pizarnik en el que dice que, a veces, se precisa una muerte para que las palabras no basten. El asesinato de mi hermano trastocó el sentido semántico de “nosotros” para mi familia y puso de manifiesto qué engañosa era su clusividad cuando esconde disidencias.

La historiadora peruana María Rostworowski ha constatado que la figura del padre está, a menudo, ausente en la mitología andina; que El Nombre del Padre, en numerosos mitos prehispánicos, es suplantado por una alianza entre la madre y los hijos, quienes son expuestos a terribles peligros. Siempre me llamó la atención este rol subalterno del padre en el imaginario andino. Ahora que rastreo la figura del mío en mi pasado, se me ocurre pensar que mi interés en esa estructura mítica acaso se deba a que, inconscientemente, yo reconocía en ella un espejo de mi historia con Uchuraccay, la trama de la ausencia del padre. Debo decir, sin embargo y en honor a la verdad, que a medida que el juicio fue avanzando y nuestra participación fue volviéndose más rutinaria, mi padre empezó a inmiscuirse y a asistir a eventos que antes había esquivado por considerarlos demasiado izquierdistas o riesgosos. Ser el padre de uno de los mártires del periodismo aumentó su autoestima. La gente lo saludaba con afabilidad en la calle, le expresaban su solidaridad. Comenzó entonces a sentirse importante y querido, no por lo que él había logrado en la vida, sino gracias al aura de respeto que le confirió la inmolación de su hijo. Optó entonces por apoyar el liderazgo de mi madre en el grupo de familiares. Si por alguna razón un periodista le pedía una opinión sobre el juicio, esquivaba responder y delegaba funciones a ella que era la portavoz de la familia. Así pasó su vida tras Uchuraccay, en segundo plano, a la sombra de la mujer luchadora que fue mi madre.

A mí me enervaba su supuesta ponderación, su deseo de reducir la muerte de mi hermano a una tragedia familiar, libre de toda implicancia política. Para mí, por el contrario, era imposible concebir la masacre de Uchuraccay fuera del marco de una estrategia de exterminio y de las sistemáticas violaciones de los derechos humanos que realizaban las Fuerzas Armadas. Hablar de “guerra sucia” para mi padre era defender a guerrilleros o apologetas del terrorismo. No pudiendo reconocer las divergencias entre las diferentes fracciones de izquierda, me pensaba cercano a Sendero Luminoso y amenazaba con denunciarme personalmente si confirmaba sus sospechas. ¿Qué debía haber hecho? ¿Explicarle las numerosas escisiones entre chinos y moscovitas, entre estalinistas y trotskistas o emerretistas y las huestes de Abimael Guzmán? Escogí exagerar mi radicalismo, mas solo porque este me permitía mostrarme como un Héctor en Troya y, así, achacarle mejor su cobardía y sentirme moralmente superior a él. “Nos van a matar a todos por tu culpa”, me gritó una noche exasperado, al enterarse de que había estado detenido unas horas por tocar en una fiesta organizada por una asociación de familiares de presos políticos. Yo me reía de su pánico, porque con la vehemencia de la juventud, no veía en qué medida mis acciones ponían en peligro mi vida y la de las personas de mi entorno.

Cuando migré a Alemania a principios de los noventa, mi padre pasó a convertirse en un personaje deslucido de mi pasado que solo a veces emergía del olvido si alguna de mis hermanas me contaba otra de sus irresponsabilidades. Yo las escuchaba con la misma atención con que oía a mi madre al teléfono referirme historias de vecinas o parientas lejanas. Si llamaba a casa y él respondía, apenas me saludaba y le pasaba el auricular inmediatamente a mi madre. Si yo visitaba la casa familiar, a veces nos tomábamos una cerveza y no pasábamos de esas frases amables y huecas que se intercambian con interlocutores circunstanciales. Si por alguna razón, nuestra conversación pasaba a un plano más profundo, inmediatamente resurgían las diferencias y volvíamos a enfrentarnos. Solo con la madurez de los años fui aprendiendo

a cultivar la indiferencia como única vía para alcanzar cierta condescendencia con el hombre que fue mi padre. Tal vez por eso, cuando estructuré este libro, decidí no mencionarlo, desterrarlo de mi narrativa y logré hacerlo durante buena parte del proyecto hasta que una noche, al comentar mis avances a una pareja de amigos alemanes muy cercanos, estos me preguntaron por él. Fue una conversación tensa en la que no logré justificar mi decisión de excluirlo, lo cual me generó un enorme desasosiego y fuertes remordimientos.

Recordé entonces un episodio y entendí, por primera vez desde que asesinaron a Jorge, hasta qué punto yo había sido injusto con mi padre. Fue una noche de 1984. Él llegó ebrio y, como de costumbre, empezó a hostigarme. Nuestra confrontación escaló rápidamente. En un momento, mi padre estalló en ira: “¿Por qué no te mataron a ti y no a mi hijo?”, me gritó, completamente fuera de sí. Debían haberme ofendido sus palabras, pero, muy por el contrario, me envalentonó el que perdiera la cordura y seguí respondiéndole: “Tu hijo se avergonzaba de ti, le dabas pena”, le solté a quemarropa, sabiendo qué tan profundamente lo hería. Mi padre rompió en llanto. Tendría que haberme sentido victorioso en ese instante, pero me asaltó una inmensa desolación al verlo tan vulnerable. Salí de casa y no volví hasta muy entrada la madrugada, cuando ya todos dormían. Poco tiempo después, abandoné la casa de mis padres. Es cierto que regresé a vivir en ella esporádicamente, pero jamás volví a sentirla mía desde entonces.

Hoy me avergüenzo de todo lo que le dije esa noche, me avergüenzo de no haber visto su sufrimiento tanto tiempo, de no haber percibido que, si alguien en la familia estuvo completamente solo durante su duelo, fue él, pues lo desterramos de nuestro “nosotros” sin clemencia alguna. Pero, lo que más me acongoja, ahora que paso revista a mi vida con Uchuraccay, es entender que la irritación que despertaba en mí la cobardía de mi padre repetía precisamente aquello que yo le recriminaba con tanta insistencia:

una falta de empatía con el otro. Somos topos con los propios defectos y linceos con los ajenos. ¿Qué otra cosa podría decir para justificar mi maltrato?

DE GÉNERO Y GENERACIONES

En *Regreso a Reims* Didier Eribon reflexiona sobre su relación con el padre y sobre las duras experiencias que pasó siendo un joven homosexual en el ambiente proletario y conservador de un suburbio de París. Con tono conmovedor, el sociólogo francés nos narra su lenta transformación en un intelectual parisino y el desgarrador proceso que ello significó para él: la negación de su pasado familiar, el aprendizaje de un nuevo *habitus*, el disfrazar su habla —mudar el acento, el vocabulario, las estructuras gramaticales— como formas de esconder su procedencia social. Dice Eribon: “Me inventé una cultura al tiempo que me inventaba una personalidad y un personaje”. Pero tras la muerte de su padre, percibe que le ha sido más fácil escribir sobre su vergüenza sexual que sobre su aversión a la cultura proletaria de la que provenía, sobre ese machismo y esa homofobia que se revelaban no solo como posicionamientos personales en el campo social, sino como producto de determinantes materiales ligados a una clase social específica. Yo también me inventé un personaje al alejarme de mi clase social, al renunciar a mi país cuando elegí vivir en el exilio, lejos de la identidad que me había estampado la guerra. Pero, a diferencia de Eribon, me fue más fácil exponer mi vergüenza social que cuestionar y rechazar las premisas heteronormativas en que se sustentaba la condena a mi padre.

Dice Judith Butler que aprendemos estereotipos de género a través de los estímulos *performativos* que nos suministra nuestro entorno, que repetimos y naturalizamos movimientos, formas de hablar, de sentir y de expresar las cosas, posiciones morales o éticas en el día a día, sin que nos preocupe su procedencia y significado. Recuerdo

una visita al Perú en el año 2018 y comprendo, con vergüenza, qué hondo cala dicha *performatividad* en nuestros imaginarios y en la forma en que actuamos en el mundo y damos valor a las cosas. Yo había perdido mi ejemplar de *Los rendidos* en Alemania, así que le pedí a mi hermana Luzmila que me comprara otro para recogerlo a mi paso por Lima, camino a Ayacucho. Cuando llegué a su casa, mi hermana me contó que había pasado la noche en vela leyendo a Agüero y que estaba profundamente conmovida. Esa mañana, después de 34 años, nos sentamos a conversar sobre Uchuraccay. Ella también había optado por no inmiscuirse más de lo necesario en nuestras actividades políticas, por no declarar públicamente ni asistir a los eventos que frecuentábamos mi madre, mis otras hermanas, mi hermano y yo. No quería complicaciones en su vida laboral ni en su vida privada, me dijo. Me confesó que temía por la seguridad de su familia, por la nuestra; que le exasperaba la manera imprudente en que, sobre todo, mi hermana Charo y yo, nos exponíamos en una situación de extremo peligro como era la que vivíamos en aquella época. Fue un diálogo de sinceramiento porque, más allá de cualquier discrepancia, nos unía el amor y el respeto. Ahora que reflexiono sobre ese diálogo con Mila, tomo conciencia de que mi empatía con ella, mi predisposición a entender sus temores, su decisión de asumir una actitud apolítica —justo aquello que negué a mi padre— estaban estrechamente ligadas a una mirada machista que la disculpaba por considerarla perteneciente al sexo débil. Lo que no perdonaba en mi padre, entendí recién entonces, era que no hubiera sido un hombre cabal cuando las circunstancias lo exigían, que, a diferencia de mi madre, no hubiera optado por luchar.

¿Qué es un hombre cabal? R. W. Connell sostiene que construimos lo masculino como oposición a lo que estipulamos de manera esencialista como femenino: lo débil, lo emotivo, lo incompleto. Según Pierre Bourdieu, la virilidad se basa en una visión mítica que lo concibe indisoluble de demostraciones de fuerza física —léase sexual— o ética, a través de patrones tales como la virtud, la valentía. Pero dicha masculinidad tiene un precio y no todos

alcanzan a pagarlo: “El privilegio masculino —dice Bourdieu— no deja de ser una trampa y encuentra su contrapartida en la tensión y la contención permanentes, a veces llevadas al absurdo, que impone en cada hombre el deber de afirmar en cualquier circunstancia su virilidad. [...] La *virilidad*, entendida como capacidad reproductora, sexual y social, pero también como aptitud para el combate y para el ejercicio de la violencia (en la venganza, sobre todo), es fundamentalmente una carga”. Mi padre no soportó esa carga, era un claro ejemplo de esa masculinidad herida de la cual nos habla Margarita Saona, el típico patriarca peruano explotado, subordinado, ninguneado por hombres más poderosos que él; un pobre hombre, incapaz de sobreponerse a las pérdidas y las heridas; en fin, un hombre que para la sociedad machista peruana resultaba siendo un hombre femenino.

Hoy sigo pensando que nada excusa su comportamiento con mi familia y, sin embargo, me doy cuenta también de que mi condena hacia sus acciones se fundaba en estereotipos de género que yo mismo rehusaba, que su cobardía se me hacía insoportable, principalmente porque me confrontaba con los miedos que, por supuesto, yo también sentía, pero ocultaba, porque en mi cabeza resonaban los mandatos de hombría que heredé de mi abuelo. Pero la masculinidad del padre de mi padre también tenía sus bemoles. No había sido el patriarca impoluto que yo imaginaba. Años después de Uchuraccay, mi hermana Charo descubrió una serie de pasajes oscuros en su vida y me confrontó con ellos. Entender que mi abuelo era un ser humano con defectos y ruindades me ayudó a comprender mejor los conflictos de mi padre con el suyo y a percibir que nuestros caminos no eran, después de todo, tan distantes. Él también había escapado de los mandatos de género que le imponía la generación de su padre. Y eso marcó su vida y, luego, su actitud frente a su familia y frente a Uchuraccay. No pretendió heroísmo alguno, le bastaba sobrevivir, que sobrevivieran los suyos. En concordancia con ello, miró para otro lado, ignoró los asesinatos extrajudiciales, las fosas comunes, todo ese paisaje de desolación y horror que desató la violencia política que le tocó sufrir para no

tener que posicionarse. Mas ¿no era esa la actitud que asumíó la mayoría de peruanos? ¿Con qué derecho le reclamaba sacrificio, heroísmo alguno, si yo también había escapado de la guerra al partir a Europa para no volver nunca?

NUESTROS MUERTOS

Y tu sentir, será mi sentir. Y tu dolor, será mi dolor.

De *Piedra tirada en el camino* de Manuelcha Prado

Héctor Abad Faciolince define *El olvido que seremos* como una carta a una sombra, en cuanto escribió para su padre cuando él, acribillado por balas asesinas, ya no podía leerlo. Vuelvo sobre mis líneas y noto que he escrito en pretérito, como si mi padre ya no estuviese entre nosotros. Tal vez porque siento que mi padre no es más el pobre hombre que desprecié en mi juventud, ahora que la guerra es cosa del pasado y que él vive rodeado de nietos que lo quieren incondicionalmente del mismo modo que yo quise a mi abuelo mientras desconocía sus lados turbios. O tal vez soy yo el que ha cambiado y ello me permite ver las cosas desde un punto de vista distinto al que tenía cuando Uchuraccay era una llaga reciente y aún sangrante.

¿Aspiro a que mi padre lea estas líneas y que advierta que son una forma de reconciliación? Dudo que él así lo entienda. En todo caso, mi verdadero interés en narrar esta historia es mostrar su dimensión política. Mi padre es mi sangre, sus muertos son mis muertos, sus caídos mis caídos y, sin embargo, mis convicciones ideológicas, mis prejuicios de género me impidieron ser empático con él. Sí, la herida que me infligió la muerte de mi hermano fue tan grande que quebró mi capacidad para auscultar y comprender el padecimiento de quienes, fuera cual fuera el motivo, yo veía o sentía ajenos, distantes

o contrarios a mi lucha. No vi el dolor de mi padre, pese a compartir la misma tragedia y a vivir bajo el mismo techo. ¿Cómo podría haber percibido entonces el sufrimiento de las madres, de las viudas o de los hijos de los policías y militares que cayeron combatiendo a Sendero Luminoso o el de los uchuracainos, arrojados a una guerra que jamás desearon? ¿No son aquellas personas, junto con mi padre, compañeras de infortunio, aliados en esta búsqueda de justicia?

La respuesta la encuentro en el libro de Köhlmeier, en un pasaje altamente conmovedor en el cual comenta la visita de Príamo a Aquiles para rescatar el cadáver de su hijo Héctor, asesinado cruelmente por el héroe de *La Ilíada* en una batalla en los extramuros de Troya para vengar la muerte de Patroclo, su mejor amigo. Dice: “Dos hombres están frente a frente en la tienda, el corazón de ambos está devastado por el dolor. Uno es padre de Héctor, responsable del dolor del otro. Ese otro, Aquiles, es responsable del dolor de Príamo. Sabiendo ya todo lo que nos ha narrado Homero, esperamos un festival de sangre y venganza. Pero Homero es uno de los más grandes poetas de Occidente y lo demuestra frustrando nuestras expectativas y contribuyendo así a nuestro autoconocimiento y al de nuestra especie. Los dos, Aquiles y Príamo, saben en ese momento que no hay nadie en el mundo que pueda entender mejor su dolor que quien tienen delante. Ambos forman un Nosotros en el dolor”. El tiempo ha pasado. Por fin he aprendido a mirar a mi alrededor y a reconocermé en el sufrir de quienes perdieron un ser querido durante esos años violentos y en la necesidad de restaurar un Nosotros nuevo e inclusivo. Por fin, he aprendido a reconocermé en la sangre de todos.

LA SANGRE DE TODOS. REFLEXIONES SOBRE EL DOLOR Y LA RECONCILIACIÓN EN EL PERÚ POSCONFLICTO

*Quizás un reflejo nuestro y una generación entera
mora en esos que son nuestros enemigos.*

De **Los rendidos** de José Carlos Agüero

Porque, si existe la verdad, la verdad es el dolor.

De **La identidad excesiva** de Antonio García Gutiérrez

COMO UNA PIEDRECILLA EN EL ZAPATO

Imagínese que, por alguna extraña razón, un tribunal kafkiano decide imponerle la absurda condena de tener que andar el resto de su vida con una piedrecilla en el zapato y que dicha pena debe cumplirla tanto en espacios públicos como privados. Toda persona que ha pasado por la experiencia de tener una piedrecilla en el zapato en circunstancias en las cuales no puede sacarla, sabe lo incómodo que resulta. Sabe, asimismo, de los malabares que

uno realiza para neutralizarla y desplazarla hacia la puntera del zapato, allí donde no estorba, y de la maldad con que la piedrecilla se las ingenia para regresar a la planta del pie y producirnos daño y fastidio. Arrastrar heridas de guerra se asemeja en mucho a caminar con tan molesta visitante, aunque, por supuesto, se trata de un daño mucho más terrible y profundo. Uno aprende a esquivar el dolor, a domesticarlo. Y, sin embargo, cuando menos se espera, este consigue escaparse de la puntera en que lo hemos depositado y nos ataca nuevamente, ya sea en medio de una reunión familiar, en una sesión de trabajo, durante un paseo solitario o con amistades o en una fiesta. Puede ser un recuerdo involuntario, una imagen cualquiera, un nombre en el periódico o una frase, la alusión más mínima te devuelve a ese espacio en el cual el sufrimiento rebrota y golpea implacablemente.

Gran parte del malestar que ocasiona llevar una piedrecilla en el zapato radica, precisamente, en lo perverso de saber que, mientras uno lidia desesperadamente con la intrusa, los demás siguen su rumbo, indiferentes. Así también la invisibilidad de las heridas de guerra nos priva de la empatía ajena. Hay un pasaje en el libro *No tendrán mi odio*, de Antoine Leiris, que retrata bien ese sentimiento de discordia con el mundo. Tres días después del asesinato de su esposa en un atentado islamista, el periodista francés se ve solo, en su casa, con su hijo de apenas un año y medio, y toma conciencia de que el futuro que venía forjando con su pareja se ha desvanecido para siempre, cuando suena el timbre. Es el lectorista de los medidores de luz: “Silencioso, me hago a un lado”, relata Leiris. “Lo veo pasar delante de mí. Con la aspereza de los vivos, invade nuestro departamento. No le digo dónde está el medidor. Él sabe qué hacer. Ya lo ha hecho diez veces hoy, tal vez mil veces esta semana. Es todo lo que ha hecho en su vida. Lo miro trabajar, desde la distancia. Quiero decirle que este no es el momento adecuado. Que no es bienvenido. Viene a gritarme al oído que, en el mundo exterior, la vida continúa. Y yo no quiero oírlo”. No deja de conmoverme esta desgarradora escena. Por un lado, Leiris y su tragedia; por el otro, la vida que sigue su curso

sin sospechar lo hiriente que es para una víctima entender que el inmensurable dolor que violenta toda su existencia no pasa de ser apenas una noticia para otros, a lo mucho una leve y efímera tristeza que se extingue cuando se tira el diario en la papelera, se apaga el televisor o la computadora.

Sí, es amargo saber que aquello que transformó radicalmente tu vida no tiene consecuencias significativas para la mayoría de las personas que habitan el planeta, que tu dolor, no siendo visible, queda opacado por el trajín cotidiano, por los banales problemas de cada quien y cada cual. Llegas con tres heridas, pero nadie lo percibe y, por tanto, nadie te trata como si las tuvieses. Esta queja que, vista superficialmente, parece justa, es en el fondo un arma de doble filo, porque si el pasante aquel no advierte el sufrimiento que tanto te acongoja, lo más probable es que tú tampoco percibas el suyo. ¿Qué podrías recriminarle entonces? ¿Con qué derecho podrías pedirle que preste atención a tus lesiones si, con seguridad, tú has ignorado largo tiempo las suyas? ¿Es el otro, como escribiera el poeta Martín Adán, siempre un ser inaprensible e inalcanzable, un fantasma?

En lo que sigue, voy a hablar del dolor, mas no del mío, personal, sino del dolor como un punto de encuentro entre quienes padecemos los años de violencia política en el Perú. Me interesa reflexionar sobre la necesidad de trascender el sufrimiento propio y advertir el de los demás, incluso el de quienes consideramos alguna vez nuestros adversarios, pues si existe algo que nos une a ellos es precisamente que, sin excepción, todos hemos vivido el desgarrador golpe de la pérdida. Cuando hablo de dolor en este contexto, no me refiero exclusivamente al fenómeno neurofisiológico que puede producir una herida, una discapacidad o una enfermedad física, sino al malestar afectivo que surge cuando algo nos vulnera emocionalmente. Me refiero a ese tipo de dolor que dejan las guerras.

Desde Aristóteles la filosofía occidental ha visto en el dolor la ausencia del gozo o de la salud y, por lo mismo, la presencia de la

negatividad en la vida humana. Pero al mismo tiempo, la filosofía le ha otorgado una función didáctica en cuanto alerta al organismo sobre deficiencias en su funcionamiento o sobre ciertos peligros en nuestro entorno. ¿No es el dolor experimentado anteriormente lo que nos enseña a evitar el fuego o el filo de un cuchillo? ¿No es su importancia pedagógica lo que nos libra de innecesarios suplicios? El valor del dolor puede ser, en algunos casos, punitivo, cuando se inflige castigo a quienes irrespetan la ley, o puede ser purificador, cuando se aplica como mecanismo disciplinario espiritual o promesa de plenitud futura, tal cual insta Pablo en su “Epístola a los romanos”. Cuando hablo aquí del dolor, lo hago también en un sentido didáctico; mas no remitiéndome a sus supuestas cualidades redentoras, como pretenden la jurisprudencia o algunas religiones, sino por ser, hasta donde alcanzo a ver, la única experiencia de la guerra que me acerca y me hermana con el otro. Aceptar que el dolor puede ser una vía de aprendizaje productivo no implica pensar que se deba inducirlo mediante el flagelo, en sentido masoquista o de fanatismo religioso, o mediante la tortura, como harían el sádico o el agente estatal con afán coercitivo. Mi interés, por el contrario, se esmera en transformar la experiencia negativa de sufrirlo en cuerpo propio y contra nuestra voluntad en otra de carácter positivo. Hablo, por consiguiente, del dolor por considerarlo un medio terapéutico para practicar la empatía con quienes, igual que yo, sufrieron la guerra interna y avanzan con su dolor oculto.

Dice Michael Köhlmeier que hay un Nosotros que nace del dolor compartido. ¿Por qué no partir entonces de esta experiencia en común y mirarnos a los ojos, aunque sea con temor, pero también con esperanza? No es difícil ver algo propio en ese otro que alguna vez fuera nuestro enemigo. Pues así lo muestra la historia de Aquiles y Príamo mencionada en el capítulo anterior: nadie conoce mejor el dolor que uno padece que aquel que ha experimentado uno semejante. No quiero decir con esto que el dolor sea lo único que nos vuelve a acercar como ciudadanos de una misma nación. Personalmente creo, con Giorgio Agamben, que “la asunción

de una responsabilidad moral en un crimen solo tiene valor si se está dispuesto a aceptar las consecuencias judiciales de ella” y, por lo tanto, que ninguna voluntad de reconciliación nacional, que ninguna paz, pueden estar exentas de justicia y equidad social. En ese sentido, mi vocación reconciliadora se posiciona conscientemente contra la política de “borrón y cuenta nueva” que propugna el Movimiento por la Amnistía y los Derechos Fundamentales (Movadef) o contra la impunidad a que aspiran la derecha y algunos sectores de las Fuerzas Armadas. Pero creo, al mismo tiempo, que nuestra idea de lo que debe ser la justicia para nuestros muertos y para los muertos de los otros, jamás será concurrente mientras sigamos concentrados en nuestra propia tragedia.

Mi interés en el dolor no pretende, por ende, despertar compasión hacia las víctimas o aberración contra todo tipo de violencia. No, no escribo para generar pena ni para evitar la rabia o la protesta, sino porque veo en este ejercicio una forma de devolverle a la memoria la materialidad que parece haber perdido en medio de discursos fundados en el tabú, la amnesia o el cinismo. Porque si algo he aprendido en todos estos años en mi experiencia de familiar de una de las víctimas de la masacre de Uchuraccay es que el dolor es siempre concreto y que nombrarlo una y otra vez, dice Jean Améry, termina siendo la única vía efectiva para mantener viva la afrenta e insistir en la búsqueda de reparaciones. Escribo sobre el dolor, entonces, volviéndolo una forma de hacer visible un espacio de confluencia, en el cual podamos restablecer los nexos comunicativos que destruyó la guerra. Sí, al separarnos en bandos enfrentados, en perpetradores y víctimas, en heraldos de la vida o de la muerte, las diferentes narrativas existentes sobre el conflicto armado nos impusieron identidades basadas únicamente en la exclusión y la diferencia. Pero no somos siempre esas entidades opuestas, irreconciliables que hemos naturalizado.

Por eso es necesario que recurramos a aquello que Antonio García Gutiérrez, acertadamente, ha tildado de resemantización de la

memoria; es decir, a la resignificación de nuestros conceptos y de nuestros recuerdos sobre la base de una lógica desclasificadora e inversa que les dé un sentido alternativo e inédito. “Por supuesto”, nos dice Leiris, “cuando tienes un culpable a la mano, alguien a quien puedes dirigir tu rabia, entonces es como una puerta entreabierta, una posibilidad para evadir el sufrimiento. Y mientras más abominable el crimen, más ideal el culpable, más legítimo el odio”. Sí, es sumamente seductor aferrarse a la satanización de quien nos hizo daño. Y, no obstante, nuestros enemigos no son solo nuestros enemigos.

La idea de la naturaleza malvada del adversario conlleva siempre el peligro de explicar inadecuadamente sus razones. Tomando el caso de la exterminación de los judíos durante la Segunda Guerra Mundial, Alain Badiou muestra cómo el nacionalsocialismo pasó a convertirse en lo inconmensurablemente perverso, en aquello que no debería haber ocurrido nunca y cuya vuelta debía ser evitada a toda costa. Mas —el mismo Badiou lo anota—, fue justamente esa supuesta maldad inconmensurable del nazismo lo que lo convirtió en una entidad metafísica y en una unidad de medición para otros eventos históricos, a la vez que lo despojaba de toda historicidad. Saddam Hussein o Slobodan Milosevic debían ser detenidos por la comunidad internacional o por las democracias humanitarias, no por sus actos concretos o por los de sus seguidores, sino por la cercanía de estos a ese modelo primigenio, esencializado, del nazismo.

Derrotar militarmente a Sendero Luminoso le permitió al Estado peruano crear una narrativa semejante sobre las luchas guerrilleras en el país. Calificados de terroristas gracias a una ley que les escatimaba toda intención ideológica, los senderistas fueron despojados de sus aspiraciones políticas y convertidos en meros criminales: “Decir ‘terruco’ o ‘terruca’”, escribe José Carlos Agüero al respecto, “es como decir ‘bruja’ o ‘demonio’. Este rótulo fija a una persona como un horror-error. Un ser de espanto ajeno a la comunidad, que debe ser eliminado”. Lo contraproducente de

este discurso de la maldad innata de los senderistas es que, como en el caso de los nacionalsocialistas, solo consigue exculparlos de su responsabilidad política al reducir sus actos a respuestas mecánicas a un mandato natural, destructivo e irracional. Poco me importaría esta satanización de Sendero Luminoso si no fuera porque bloquea, además, todo debate sobre el uso de la violencia con fines proselitistas en entornos democráticos, una necesidad urgente en el país si queremos reconocer culpas, exigir desagravios y evitar futuros proyectos violentistas como los que se vislumbran actualmente en la sociedad peruana.

En los últimos años libros como *Los rendidos* (2016) y *Persona* (2017), de José Carlos Agüero; *Memorias de un soldado desconocido* (2013) y *Carta al teniente Shogún* (2019), de Lurgio Gavilán Sánchez; *La distancia que nos separa* (2015), de Renato Cisneros o *De silencios y otros ruidos* (2022) de Rafael Salgado Olivera han interpelado la memoria oficial sobre el conflicto interno al contrastar memorias personales con la narrativa impuesta desde las esferas del poder, humanizando a senderistas o a los miembros de las fuerzas del orden. No me interesa discutir aquí los aciertos o desaciertos de tales publicaciones, aunque por momentos pueda parecerlo. Sí quisiera, en cambio, continuar la senda de reflexión que ellas inician como una forma consciente de contrarrestar los discursos beligerantes que continúan impidiendo el diálogo entre quienes nos sentimos enfrentados por la guerra y sus secuelas. Muchos, demasiados, llevamos terribles dolores ocultos, muy dolorosas piedrecillas en el zapato. Y ya es tiempo de que nos sentemos y hablemos acerca de ello.

LA GUERRA: ¿QUÉ HACE CON NOSOTROS?

A menudo, cuando alguien se enteraba de mi vínculo con Uchuraccay, me refería una historia personal con mi hermano Jorge o con alguno de sus colegas. Aunque para mí era fácil darme cuenta

de que esas anécdotas, la mayoría de las veces, no eran del todo ciertas, comprendía el deseo de dicha persona de sentirse parte de mi tragedia y condolerse conmigo. Pasaba todo lo contrario si un vecino era detenido en Ayacucho por una supuesta proximidad con Sendero Luminoso. Aunque era imposible no oír ni ver nada durante los operativos policiales o militares, todos hacíamos de la vista gorda. “¡Algo habrá hecho!”, era el comentario general a la mañana siguiente. Estas dos escenas, aparentemente paradójicas, dan buena cuenta de la forma como la guerra opera en nosotros: mientras que en el primer caso se trata de una identificación impersonal que no compromete en nada la seguridad de quienes se inventan una cercanía con sucesos desgarradores de la guerra, en el segundo se trata, más bien, de una estrategia de supervivencia en una situación concreta y de alto peligro. La guerra, quiero decir con ello, es abstracta hasta que entra en tu casa. Entonces, todo se transforma.

Lo viví en carne propia. Hacia finales de los años setenta, cuando, influido por mis hermanos mayores, empecé a interesarme por la política, la izquierda peruana debatía, de manera intensa, si debía participar en las elecciones convocadas por la dictadura militar o si debía tomar el camino de las armas. Tengo que admitir que, entonces, inducido por la fallida experiencia de Salvador Allende y la Unidad Popular en Chile, así como por el triunfo de los sandinistas en Nicaragua y el avance del Frente Farabundo Martí en El Salvador, me hallaba entre quienes pensábamos que la única vía posible para cambiar el curso de la historia en nuestro país era la lucha armada. Por eso, cuando Sendero Luminoso comenzó sus acciones en el año 1980, pese a todos mis reparos con el maóismo, me fue imposible no sentir cierta simpatía por quienes dejaban los discursos en los pasillos universitarios y en los cafetines, y pasaban a la acción. Pero pronto las huestes de Abimael Guzmán me hicieron ver que la guerra revolucionaria no era un poema de Javier Heraud ni la leyenda de aventuras que yo había construido en mi imaginación, sino una vorágine de destrucción y muerte, solo comparable a ese infierno que alguna vez imaginara El Bosco en sus cuadros.

No era esa la revolución que yo había soñado. Sendero Luminoso no respetaba a las organizaciones populares que no se subordinaban a sus dictámenes y mostraba un fuerte desprecio por la vida de quienes decía defender, como se evidenció meses después de Uchuraccay en Lucanamarca y Sacsamarca, donde masacró a decenas de campesinos indígenas calificándolos de mesnadas del gobierno. “Es la lógica de la guerra”, solían decirme sus simpatizantes. Si bien creía entonces, con Primo Levi, que era imposible sobrevivir a una guerra sin renunciar en nada al mundo moral propio, me negué a aceptar que el pragmatismo bélico opacase tan fácilmente los principios que debían regir nuestra lucha libertaria. Sí, era evidente, la guerra transformaba a los seres humanos, los impulsaba a realizar acciones que, en circunstancias normales, ellos mismos calificarían de indignas de gente de bien. Pero Sendero era demasiado. No he dejado de preguntarme desde esos lejanos años qué hace la guerra con nosotros. La pregunta no es banal y me empuja a plantearme otra más inquietante: ¿qué permitió que un fin tan noble como liberar a miles de compatriotas de la miseria y de la opresión deviniera en horribles actos de terror, en “ajusticiamientos” y en atentados indiscriminados? Isaiah Berlin escribió hacia finales de los ochenta que las utopías tienen un valor, pero que, cuando se convierten en guías por seguir, resultan, literalmente, letales. ¿Anteponemos la resignación al orden de las cosas a abrir esa caja de Pandora que es la guerra?

Así lo creen Jacques Rancière y Alain Badiou, quienes critican el llamado giro ético en las artes y la política argumentando que este insta un mandato humanitario, supuestamente universal, que frena todo proyecto transformador, fortaleciendo el sistema imperante. Al hacerle creer que todo intento por lograr un mundo más igualitario desemboca siempre en un desastre o en una pesadilla y al estigmatizar de enemigo de la paz a quien no acepta tal premisa, sostiene Badiou, el giro ético aniquila todo potencial subversivo en el ser humano, educándolo en el consentimiento de la violencia estructural que produce el capitalismo. Puede verse

en esta victoria de la razón humanitaria, señala Rancière, algo más que puro conservadurismo, pues al conjurar los errores del pasado, el giro ético anula, además, la construcción de un futuro alternativo: “El tiempo vuelto hacia el fin a realizar”, sentencia Rancière con tono lapidario, “es reemplazado por el tiempo de la catástrofe que está detrás de nosotros”. ¿Vivimos realmente extendiendo el presente con el fin de evitar el retorno de un pasado de tormentos?

No voy a negar que la razón humanitaria termina justificando, de manera indirecta, la violencia estructural al demonizar toda lucha de liberación o que, como afirma el antropólogo francés Didier Fassin, se concentra más en paliar los síntomas que en atacar la enfermedad. No obstante, tengo también que decir que disquisiciones como las de Rancière y Badiou suenan muy lúcidas cuando se mantienen a un nivel abstracto, pero se tornan un tanto cínicas cuando, siguiendo el método marxista que ambos dicen esgrimir, se aplican a una situación históricamente concreta. Un buen ejemplo de ello es el libro *Sobre héroes y víctimas: ensayos para superar la memoria del conflicto armado* (2020), de Juan Carlos Ubilluz, en el que el autor somete a escrutinio los testimonios de Agüero, Gavilán y la literatura de Claudia Salazar sobre la guerra interna peruana. Haciendo suyos los argumentos de Rancière y Badiou, Ubilluz emprende una cruzada, especialmente, contra Agüero y Gavilán, quienes, a su juicio, prefieren cualquier injusticia que contenga “la ‘paz’ injusta del capitalismo” al sufrimiento que desencadenaría una guerra emancipadora. Ubilluz, como contraparte, opta por la transformación revolucionaria y por la recuperación de dos términos afines a esta en el siglo XX que, según él, han sido injustamente difamados por la razón humanitaria: la utopía y el heroísmo.

Lo que le disgusta a Ubilluz en la prosa de Agüero —y en menor medida en la de Gavilán— es ese tono de “sufrimiento melancólico”, esa “escritura de la duda” que, a su gusto, se deleita en mostrar el dolor cuasi vallejiano de la víctima como

discurso preventivo contra las atrocidades de la guerra, lo que termina por liberarlo de toda política de emancipación en aras de la paz y la convivencia. La supuesta superioridad moral de la víctima, sostiene Ubilluz, no sería otra cosa, en el fondo, que la confirmación de su debilidad, de su falta de coraje o inteligencia estratégica para llevar a cabo la empresa revolucionaria de manera heroica y exitosa. Estas diatribas contra Agüero y Gavilán son, por eso, en verdad, una crítica a una izquierda que, para el gusto de nuestro autor, “ha tomado más bien la opción melancólica de identificarse con el pueblo y golpearse a sí misma”, una izquierda que él considera cobarde, presa de un temor al desastre, y que se erige no solo contra el proyecto político de Sendero Luminoso, sino contra “todo pensamiento revolucionario en el Perú”. Lo que necesitamos, concluye Ubilluz con tono altanero, no es más lamento de víctimas, sino arengas para las luchas venideras, himnos que nos devuelvan la urgencia de una utopía.

No sería difícil evidenciar la tradición nietzscheana del Superhombre a la que se adscribe Ubilluz o rastrear en su prosa las narrativas que el socialismo construyó en torno a la noción de entrega revolucionaria para, pese a sus constantes guiños con el feminismo, descalificar esta nostalgia por el heroísmo como una forma de construcción de virilidad patriarcal digna del Cid Campeador o del Che Guevara. Prefiero centrarme en tres premisas suyas que me parecen hartamente cuestionables: 1) que toda transformación tiene que ser radical y violenta; 2) que el rechazo a la violencia por parte de lo que llama “el giro ético peruano” es general, algo que no aparece de forma explícita en ninguna de las obras analizadas por él; y, finalmente, 3) que reconocer el dolor que ocasionó la guerra implicaría renunciar a la revolución. ¿Es el cambio siempre violento? El mismo Ubilluz acepta hacia el final de su libro que no siempre. Las sociedades pueden transformarse de forma paulatina mediante reformas, admite. Y esto no excluye cambios revolucionarios como los que se sucedieron en Europa del Este hacia finales del siglo XX. Rechazar un determinado tipo

de violencia, por tanto, no implica de por sí la renuncia a un futuro o al cambio revolucionario.

En ese sentido, creo que Agüero y Gavilán no escriben contra la violencia como método político, sino contra la aplicación concreta que un partido, en un contexto histórico determinado, hizo de ella. Ubilluz, contrario a la metodología marxista a la que se adscribe, parece olvidar aquí las condiciones reales de la guerra interna, la materialidad del dolor causado, no por la revolución en su calidad de utopía venidera o abstracción intelectual, sino por el proyecto sangriento y despiadado de Sendero Luminoso en concreto. Por consiguiente, la elección de los autores que él critica no es entre dolor y revolución, sino una dicotomía generada por él mismo que se delata como maniquea, como un tipo de violencia simbólica que, de manera similar a Sendero Luminoso, nos confronta con la falsa disyuntiva de tener que decidir entre el apoyo o la destrucción del sistema, bloqueando toda vía intermedia de transformación. Hay, por supuesto, otros caminos y otras luchas.

Soy consciente de que reconocer que el problema no es la guerra en sí nos lleva a preguntarnos nuevamente sobre la pertinencia de la violencia como recurso político. ¿Puede justificarse moralmente una guerra? El filósofo alemán Reinold Schmücker ha planteado dicha interrogante en su libro *¿Existe una guerra justa?*, aduciendo que esta parte del supuesto de que la guerra no es un medio habitual de la política y que es legítima solo bajo condiciones muy específicas. Más allá del derecho de defensa —cuya legitimidad no pone en duda—, Schmücker emprende una teoría de la guerra moralmente justa para el caso de las guerras de agresión y argumenta que esta se torna válida: 1) cuando se basa sobre la decisión de un gobierno legítimo con apoyo de su población (principio de autoridad legítima); 2) cuando se ayuda a un grupo humano o a una minoría étnica cuya integridad está en peligro dentro de otro Estado (principio de causa justa); 3) cuando se dirige con buenas intenciones y con objetivos muy claros (principio de intención correcta); 4) cuando se respetan los

derechos internacionales de las personas (principio de respeto a los derechos humanos); 5) cuando la guerra es el único medio posible para ayudar al grupo humano en peligro (principio de *ultima ratio*); y 6) cuando la guerra causa menos daños a la población inocente que los que ocasiona el mal que se combate (principio de equilibrio). Para Schmücker, solo una guerra que respete estos seis principios garantizaría tanto la delimitación clara del tiempo de conflicto —se necesita una autoridad legítima que determine su conclusión cuando se hayan conseguido los fines trazados, por ejemplo— como el mayor respeto a la vida de las personas involucradas, lo que sentaría la violencia en calidad de último recurso para alcanzar fines políticos.

Si por su parte Schmücker se refiere, principalmente, al uso de violencia entre Estados nacionales en un marco de legalidad internacional, el filósofo chileno Carlos Pérez Soto se ha preguntado por la legitimidad de la lucha revolucionaria en el caso de grupos insurgentes al cotejar las concepciones de violencia en dos grandes filósofos alemanes: Hegel y Marx. Para el primero, la violencia no puede ser suprimida pero sí mediada por el Estado, de lo que se desprende que esta no es una expresión de la maldad, sino un dato objetivo en una situación objetiva que excede la buena o la mala voluntad de las y los actores sociales, y que tiene el fin de regular la vida en sociedad. Para Marx, el Estado de derecho de un país es la expresión de la lucha de clases y, por tanto, la institucionalización de un tipo de violencia estructural impuesta por la clase dominante: “bajo el Estado de derecho burgués la clase dominante llama paz a algo que no es sino la institucionalización de su violencia”, nos dice el autor de *El capital*.

Por tanto, la violencia revolucionaria es para Pérez Soto, en concordancia con Marx, un derecho, una respuesta legítima a la violencia institucionalizada de las clases dirigentes cuando estas hacen caso omiso de las justas demandas del pueblo e imponen su poder de forma desmedida. Pero este alegato a favor de la violencia revolucionaria es matizado por Pérez Soto adecuadamente

cuando la caracteriza por su contenido humanista y humanizador; es decir, como un tipo de violencia que no deviene en una por completo fuera del Estado de derecho, aunque opere, a menudo, fuera de la legalidad. Por ende, insiste, la violencia revolucionaria no puede obedecer a la lógica de la represalia ni a la venganza, no puede tener los mismos contenidos y, por la misma razón, las mismas formas que la guerra de los fascistas, menos aún teniendo en cuenta que las revoluciones triunfantes no consiguieron la emancipación anhelada y se convirtieron pronto en aparatos burocráticos y represivos.

Si bien es cierto que grupos beligerantes como Sendero Luminoso, al ponerse al margen de la ley, renuncian a los tratados éticos y humanitarios internacionales, no me parece ocioso sancionar sus acciones, más allá de la teoría de la maldad innata, a la luz de los criterios esgrimidos por Schmücker y Pérez Soto, pues al hacerlo salta a la vista el desprecio de Sendero a los principios de *ultima ratio*, de respeto a los derechos humanos y, sobre todo, al principio de equilibrio. Efectivamente, los costos de la guerra de Sendero resultan desproporcionales en comparación con aquellos ocasionados por la violencia estructural en la sociedad peruana. ¿Qué nos ha dejado la aventura senderista? Cuantiosas familias destruidas, una población altamente traumatizada, organizaciones populares desmembradas, líderes campesinos y proletarios asesinados, una derecha empoderada gracias a la violencia indiscriminada que la guerra interna impuso, una infraestructura nacional destruida. En fin, un país dividido, lleno de heridas y con culpas difíciles de cargar.

La guerra de Sendero Luminoso no solo mató, nos hizo indignos, quebró la falsa inocencia que habíamos construido en el discurso de nación, forzándonos a tomar partido cada día por o contra ella; obligándonos muchas veces, como afirmara Primo Levi, a traicionar nuestros principios en aras de la salvaguarda de nuestro entorno. Escribo estas líneas y recuerdo un pasaje del libro *Tejas verdes: diario de un campo de concentración en Chile*, de Hernán Valdés,

en el que el autor reflexiona sobre el problema moral que implica salvarse a costa del dolor de otros: “En situaciones como esta, cuando el esfuerzo de la inteligencia se reduce a y se concentra en la posibilidad de salvar la vida, cuando toda la personalidad racional se disimula, por un imperativo biológico que no tiene sino aquel fin, es casi imposible reflexionar sobre la naturaleza misma de las fuerzas que la han puesto en peligro”, afirma Valdés con amargura. La guerra desata en nosotros el egoísmo de la supervivencia y lo hace a costa de deslealtades, de terribles mezquindades. ¿Cómo vivir con esa culpa? ¿Cómo vivir, por ejemplo, con el peso de haber ignorado la injusticia que sucedía ante nuestros ojos mientras nos solidarizábamos con víctimas abstractas y lejanas?

Uchuraccay me alejó poco a poco de la visión romántica de la guerra que me había forjado. En el tiempo posterior inmediato a la masacre, Sendero Luminoso ingresó repetidas veces a aquel poblado andino donde fuera asesinado mi hermano para ejecutar a comuneros involucrados en la matanza. No iba a vengar a los periodistas, como muchas veces se ha dicho y aún hoy suele insinuarse, sino a sus colaboradores o amigos, asesinados por los comités de autodefensa organizados por las Fuerzas Armadas. ¿Era ese el Nuevo Poder, la Nueva Democracia? ¿Una política de ojo por ojo y diente por diente, digna del Antiguo Testamento? Creo, con Pérez Soto, que la violencia revolucionaria tiene el compromiso ético de mantener el principio de *ultima ratio* y causar los menores daños posibles. Sendero Luminoso eligió el camino inverso, asumió “la lógica de la guerra” como un dictado superior a los motivos humanistas que los llevaron a las armas, dirigiéndolas contra el mismo pueblo que decía representar. “Los senderistas de todo se habían apoderado”, le confió un campesino de Chungui a mi amigo, el antropólogo y retablista ayacuchano Edilberto Jiménez en un libro que retrata el dolor sufrido por esa población rural ayacuchana. “Era un estado de miedo. Empezaron a matar a los líderes de la comunidad, no querían que alguien hable en contra de ellos. Obligaban a la comunidad a estar con ellos, a los que no apoyaban los castigaban y asesinaban”. Otro campesino recuerda: “Inocentemente, sin saber nada, los

comuneros estuvimos atrapados, ya no podíamos salir. Cuando queríamos retirarnos a otros pueblos o para Andahuaylas ya no se podía, los compañeros nos cuidaban y mataban si alguien quería escaparse. Posteriormente nos obligaron a vivir en las retiradas, en los montes”.

Enajenados por la violencia, los alzados en armas se convirtieron paulatinamente en abigeos. “Cuando ingresé al movimiento”, nos confiesa Lurgio Gavilán en *Memorias de un soldado desconocido*, “todavía se comía bien, pues en cada pueblo los comuneros preparaban diversas comidas. Luego, cuando se volvieron *yanaumas*, ronderos, nos retiramos hacia las montañas altas donde no había comida. De vez en cuando bajábamos al pueblo para robar los alimentos. Otras veces nos esperaban los *yanaumas* y regresábamos sin comida. Nos habíamos vuelto rateros. Así, en esta vida, estábamos siempre pensando cómo robar alimentos, confiscar los armamentos. Por eso, cuando entrábamos a las comunidades, después de quemar sus casas y matar a los *yanaumas*, lo primero que buscábamos era la comida y luego las ropas. Nos llevábamos todo lo que podíamos encontrar, era el botín de guerra”. ¿Qué heroísmo puede haber en robar sus pertenencias a campesinos pobres, en obligarlos a una vida errante entre montes o en ejecutarlos cruelmente delante de sus mujeres, de sus hijos?

La nostalgia por el heroísmo que Ubilluz enarbola deviene en cínica cuando él mismo se ve obligado a tomar posición y a deslindar con Sendero, tildando su estrategia de guerra de “desmesurada y mortífera”, y aboga por un socialismo democrático ecologista, feminista y decolonial; es decir, por un socialismo por completo contrario al aluvión bélico del partido de los mil ojos y los mil oídos. ¿No refuta él también los discursos de inmolación senderista? ¿No disiente de sus métodos sanguinarios y del dolor que producen? ¿Qué lo diferencia entonces de Agüero o Gavilán? ¿Que no se hace cargo del dolor ocasionado por la guerra? ¿Que no lloriquea?

Quiero decir para concluir este apartado que volver a construir una utopía de cambio no pasa necesariamente, como sugiere Ubilluz,

por sacar el arte político de una “posición histérico-melancólica que conjuga el dolor y la denuncia”, porque hacerlo sería renunciar a la materialidad que nos permite señalar los desmanes de una guerra que debió ser de liberación y terminó siendo un suplicio. Sendero Luminoso no actuó por maldad, como nos ha hecho creer el discurso simplista y negacionista del fujimorismo. Su accionar se debió a decisiones políticas y éticas. Insistir en nombrar el sufrimiento que causó sigue siendo, por eso, una manera de exigirle responsabilidades. Deshumanizar a Sendero, satanizarlo, solo reforzó su silencio. Romantizar la violencia que ejerció para reactivar un heroísmo revolucionario tendría las mismas consecuencias. De lo que se trata es de lo contrario: de hacerlo hablar, que asuma la responsabilidad por las muertes ocasionadas.

DE APARECIDOS Y DESAPARECIDOS

*He sido abandonado aquí con los ojos vendados,
oyéndome este río que trae la luz del mundo...*

De ***Tendido en la caverna de la caverna*** de Juan Drago

“Los muertos están en la otra vida según los *auquis* de Puquio”, escribió José María Arguedas en 1961 al comentar algunos cuentos anónimos de la comunidad campesina de Lucanamarca, en Ayacucho. “Se alimentan de excremento de llama que ellos creen que es mote y de *lawá* (sopa) hecha de cenizas. Construyen en la cima del Qoropuna una torre que no concluye jamás. Pero la entrada a este lugar de trabajo está guardada por San Francisco. Quienes cometieron ‘perversidades’ se quedan ‘penando’ en el mundo, en calidad de condenados”. En este texto, el escritor andahuaylino nos presenta al personaje mítico andino del “condenado” como un agente hispano-quechua de la concepción indígena acerca de la vida extraterrena y nos hace notar sus vínculos con los conceptos

de pecado y del infierno católicos, así como con la idea de las “almas en pena”, también hispánica.

Descubrí este tipo de relatos, ampliamente difundidos en toda la sierra andina, gracias a una enamorada ayacuchana a principios de los ochenta. Cuando el fluido de energía eléctrica se interrumpía en Lima debido a los atentados senderistas, ella, sus hermanos, una prima suya y yo, nos sentábamos a la puerta de su casa a contarnos historias de aparecidos, como se suele llamar también a los condenados en el Perú. Esos seres maléficos —la *uma* (la cabeza que busca su cuerpo), el *qarqacha* (el incestuoso convertido en llama con ojos de fuego), el *nakaq* (el degollador que extrae la grasa de los cuerpos para el mantenimiento de las máquinas industriales), la ninfa (una sirena de río que encanta a los hombres para perderlos)— desataban en mí una extraña fascinación que me sumía en una suerte de melancolía pre-razional, tan común en quienes nos sentimos atraídos por la labor etnográfica y el estudio de las sociedades no letradas. Cuando comencé a frecuentar Ayacucho por el juicio tras el asesinato de mi hermano, volví a toparme con relatos de fantasmas y aparecidos. A la sazón, yo vivía en casa de una familia de plateros y ellos, en noches de bohemia y música, referían historias de *qarqachas* y otros seres fabulosos en la cocina o en el patio de la quinta. Acaso porque me recordaba mi propia condición de paria, de sujeto entre mundos, la imagen ambivalente y espectral del condenado ejerció sobre mí una fuerte atracción, tanto que, cuando escribí mi primer libro, tomé varios personajes del bestiario ayacuchano para desarrollar tramas fantásticas en mis cuentos. Desde entonces, los condenados me acompañan.

Según el antropólogo belga Juan Ansión, el condenado es una persona que ha sido rechazada por Dios y que transita el mundo procurando su liberación. Existen diferentes tipos de condenados: algunos son pecadores arrepentidos que se aparecen a conocidos en su forma humana pidiendo absolución, otros se convierten en “seres horribles y lamentables”, unidos a penas aterradoras por

haber cometido faltas graves —ocasionar una muerte violenta, haber cometido incesto o faltado a los padres—; todo ello, sin perder un hálito de humanidad que conmueve y genera lástima en nosotros, dice Arguedas. ¿Son los aparecidos seres abominables o pobres desdichados, merecedores de nuestra compasión? No lo sé. Lo que sí puedo decir, tomando las consideraciones de Arguedas y de Ansión, es que los condenados, en la imaginación popular, son muertos que no han terminado de morir y que, por ello, vagan por el mundo prolongando su agonía.

Existe cierta analogía entre los aparecidos de estos relatos fabulosos y los desaparecidos de la guerra interna. Al igual que los primeros, los últimos tampoco terminan de morir y, por tanto, adquieren una cualidad fantasmagórica que los regresa al mundo de los vivos después de su partida. Efectivamente, afirma el filósofo francés Jacques Derrida, parte del trabajo del duelo radica en saber dónde está el cuerpo del difunto, disponer de un lugar seguro que garantice su descomposición y asegurar de este modo su no-regreso. El desaparecido, en cambio, al no poseer siquiera una corporalidad ya que no existe un cadáver, deviene en una ausencia presente, en la presencia de un pasado no finiquitado que torna más doloroso el recuerdo en cuanto genera la ilusión de una esperanza. Al igual que el condenado, el desaparecido congela el tiempo del dolor, lo reactualiza cada día que se prolonga su ausencia.

Juan Ansión ha señalado que, a diferencia de los condenados católicos, los aparecidos andinos pueden encontrar su salvación si alguien toma su lugar, si algún ser en este mundo repara sus entuertos y, al hacerlo, le concede el perdón ansiado. El desaparecido también puede ser redimido. Tal es el caso cuando sus familiares ubican sus restos y les dan sepultura según sus costumbres y creencias. Por ese motivo, del mismo modo que las almas en pena, los desaparecidos, según la creencia popular, “suelen presentarse” en sueños a sus seres queridos, pidiéndoles que no dejen de buscarlos, que los encuentren y así los liberen de su condición intermedia y los

devuelvan, si no a la vida, al menos al orden natural de las cosas. Solo entonces el duelo se torna posible y el muerto descansa en paz. Pero hay un punto en el cual ambas tradiciones se alejan radicalmente: mientras que los aparecidos purgan un castigo divino debido a sus faltas en vida, los desaparecidos sufren una condena injusta, dictada ilegalmente por seres de carne y hueso.

La CVR define la desaparición forzada como “la privación de libertad de una o más personas cometida por agentes del Estado o por quienes actúen con su autorización, apoyo o tolerancia, así como por particulares o miembros de organizaciones subversivas”. Las desapariciones forzadas se iniciaron de forma masiva en el Perú en el año 1983, cuando las Fuerzas Armadas reemplazaron a las Policiales en el combate a los grupos insurgentes. Judicialmente hablando, la desaparición es un delito múltiple que atenta contra la integridad de la persona, contra el derecho al proceso justo que esta merece y contra los derechos fundamentales de sus allegados. En ese sentido, las desapariciones son una afrenta que vulnera a las personas detenidas y desaparecidas, y a sus familiares, pues se les priva del derecho a la información sobre ellos: “Los miembros de la familia y otros parientes o dependientes sufren las consecuencias inmediatas de una desaparición”, dice un documento del Grupo de Trabajo sobre Desapariciones Forzadas o Involuntarias de las Naciones Unidas. “No solo están sometidos a una incertidumbre angustiada acerca de lo que le ha sucedido a su padre, madre, hijo o cónyuge, sino que en muchos casos las dificultades económicas y la alienación social pueden ser también parte de su triste suerte”. Los familiares de las víctimas no solo son golpeados emocionalmente por la desaparición de un ser querido. Al tener que entregarse a su búsqueda, terminan enfrentándose a las fuerzas del orden que lo secuestraron, lo que las transforma en blanco de represiones cuando no de estigmatizaciones como personas cercanas a otra bajo sospecha de sedición.

El complejo mítico relacionado con los condenados tiene un evidente carácter coercitivo. Las desapariciones forzadas en

el mundo real también lo tenían. Estas buscaban intimidar a la población civil, infundir el miedo a modo de advertencia a quienes simpatizaban con los grupos subversivos. Ellas cumplían, además, según la CVR, otros fines más cruentos. Sirvieron para conseguir información sobre las acciones de los grupos insurgentes o para eliminar a guerrilleros o colaboradores del partido en un marco de impunidad que les deparaban los centros de detención clandestinos. Allí, los detenidos eran aislados, torturados cruelmente y, si confesaban culpas o delataban a otros alzados en armas, terminaban siendo ejecutados y enterrados en tumbas colectivas con el fin de impedir su identificación posterior. Decía Baudelaire que a veces no se encuentra el sueño seguro ni en la misma fosa. ¡Qué cierto resulta ello cuando hablamos de los desaparecidos!

La CVR estipula que casi el 80 % de los casos de desaparición forzada durante el conflicto interno fueron responsabilidad de agentes del Estado. No se trató, dice, de casos aislados o de excesos individuales, sino de una estrategia militar, mediante la cual miembros de la Policía Nacional y de las Fuerzas Armadas, conscientemente, hicieron uso de recursos públicos — instalaciones, equipos, personal, fondos— para vulnerar los derechos de los ciudadanos que decían defender. Actuaban seguros de contar con plena impunidad. El Ministerio Público, la Defensoría del Pueblo y el Poder Judicial mostraron una absoluta indiferencia frente a los casos de desaparecidos durante los años del conflicto y siguen haciéndolo, en gran parte, hasta la actualidad. La CVR indica que en el 65 % de los casos adjudicados a policías y militares, el paradero de la víctima sigue siendo desconocido, lo que implica que, además del tiempo del duelo, las desapariciones forzadas suspenden también el tiempo de la justicia.

El descubrimiento de fosas comunes y de crematorios clandestinos en dependencias militares en años recientes ha confirmado el carácter sistemático de las desapariciones forzadas por parte del Estado peruano. También el periodista Ricardo Uceda ha

recopilado material contundente sobre matanzas de civiles sospechosos como en los casos de Barrios Altos y La Cantuta; así como de numerosos asesinatos individuales por parte de los servicios de inteligencia de la Policía Nacional del Perú y de las Fuerzas Armadas. Todo esto indica que —de manera análoga a Sendero Luminoso— las fuerzas del orden peruanas no tributaron el principio de respeto a los derechos humanos ni el principio de equilibrio que menciona Schmücker como característicos de una guerra justa. ¿Fue este método de desapariciones forzadas decisivo para la derrota de Sendero Luminoso? Y si este fuera el caso, ¿justifica la defensa de la democracia esas desapariciones, las ejecuciones extraoficiales de ciudadanos? Personalmente, me cuesta vivir con la culpa de una paz lograda sobre la base de actos criminales por parte de nuestras instituciones castrenses y jurídicas; pensar que esta “armonía” de la que gozamos hoy es una paz indigna, engañosa, que mal esconde la violencia de una clase, cual condenara Marx en su momento.

A veces, en la noche, en la soledad de mi departamento, repaso esos cuentos de aparecidos que recopilara Arguedas en Lucanamarca, mucho antes de que aquel pueblo andino se tornara en un símbolo de la barbarie y del dolor de la guerra. Entonces me acuerdo de los desaparecidos, de esas figuras tenues que nos siguen interpelando de forma espectral y exigiendo justicia desde su ausencia. Entonces también desfilan ante mí las imágenes desgarradoras de sus familiares, reclamando los restos de sus muertos en actos públicos. Acaso porque no vi el cadáver de mi hermano y no pude despedirme de él como lo hubiera hecho en otras circunstancias, siempre me he sentido identificado con el sufrimiento de esas personas, con la terrible soledad que expresan cuando posan frente a una cámara con las fotos carné de los parientes que, pacientemente, esperan. Leo o escucho sus declaraciones en los diarios, en documentales o en los lugares de la memoria y me duelo con ellos, pues siento que, de alguna manera, su suplicio es equivalente al mío. Yo también conozco ese terrible sentimiento de zozobra y congoja que produce la ausencia, la consternación

y la impotencia de la espera infecunda; conozco, en fin, la terca esperanza que uno se empeña en cultivar, pese a la voz interior que nos dice que ella es vana. Me conmueve su persistencia, la dignidad y la valentía con que reclaman su derecho a saber lo ocurrido con los suyos, a conocer la verdad, aun sabiendo que ella no les será grata. Algo muy fuerte y profundo me une a ellas, aunque haya tardado demasiados años en reconocerlo: nuestra condición de víctimas, nuestro sino de testigos de lo innombrable.

VÍCTIMA, TESTIGO

Ya he referido el agitado encuentro entre mi madre y algunos representantes de la comunidad de Uchuraccay en una conferencia de prensa organizada por la Asociación Nacional de Periodistas en el 2015, con ocasión del trigésimo segundo aniversario de la masacre. Desde su lógica de agraviada, mi madre no podía concebir que quienes eran perpetradores en una situación, pudiesen ser víctimas en otra. No era esa la primera vez que los uchuraccayinos reclamaban tal condición en un acto conmemorativo. En el año 2008, cuando se inauguró el Santuario por la Paz en homenaje a los Mártires del Periodismo en la pequeña comunidad huantina, exigieron que se construyera otro en la antigua plaza en homenaje a las personas asesinadas durante el conflicto, incluidas aquellas que conformaron los comités de defensa, una petición que fue aceptada solo después de negociaciones con los familiares de los periodistas y el gobierno departamental. Hasta hoy no existe consenso sobre quiénes son víctimas de la violencia política en el Perú. Ello se debe, sin duda alguna, a la ambigüedad con que se ha forjado el término en los discursos sobre derechos humanos en el mundo. Permítanme que me detenga unos minutos en el tema.

¿Qué es una víctima? La Real Academia de la Lengua Española recoge cinco acepciones para el vocablo: 1) persona o animal sacrificado; 2) persona que se expone a un grave riesgo a favor de



Placa conmemorativa de la antigua plaza de Uchuraccay (2022).

Fuente: Archivo personal de Julio Mendivil.

otra; 3) persona que padece daño por culpa de otra; 4) persona que muere por culpa ajena; y, por último, 5) persona que padece los daños de un delito. En todos los casos se trata de individuos involuntariamente vulnerables; es decir, de personas contrarias al mártir de Terry Eagleton que, en una muestra de altruismo, se entrega al sacrificio o a la inmolación. La víctima aparece aquí, en cambio, como un ente incapaz de impedir el daño que se le provoca, lo que otorga al sustantivo una “connotación pasiva”, a decir del historiador francés François Hartog. Esta victimización de las víctimas, sostiene la antropóloga argentina Ana Guglielmucci, produce, por un lado, efectos humanizantes en cuanto muestra su fragilidad y les permite reclamar reparaciones y, por el otro, afectos deshumanizantes en cuanto les arrebatada toda agencia, reduciéndolas a ser meras sombras del accionar de terceros. Las víctimas aparecen entonces como seres indefensos, sin decisión política y sin margen de acción en situaciones de violencia. Se trata

de una mirada externa que asigna una función única e inexorable a quienes han sufrido abusos.

Efectivamente, otorgar la condición de víctima a una persona o a un grupo humano, nos recuerda Didier Fassin, solo es posible desde una posición de poder, desde una posición que impone una identidad, un estatuto por cumplir que no siempre es deseado por quien es declarado como tal: “el individuo presentado como víctima puede verse a sí mismo como combatiente o resistente, o bien como políticamente dominado y territorialmente expoliado”, sostiene. Fue, con seguridad, debido a esta “connotación pasiva” del término que me negué por tanto tiempo a considerarme una víctima de la guerra interna. Leo el artículo que escribí en el 2003 sobre mi detención del año 1999 y me doy cuenta del enorme rechazo que desataba en mí el ser considerado alguien no capaz de reaccionar frente a la guerra, menos aún tras la muerte de mi hermano, pues fue justamente ella lo que me motivó a emprender una serie de acciones políticas en mi calidad de familiar de uno de los periodistas asesinados y de militante de izquierda. Jamás comulgué con la guerra de Sendero Luminoso ni con la política represiva del Estado peruano, pero jamás me sentí un ser perdido entre dos fuegos, como suele describirse a la población civil de esa época en informes periodísticos o históricos. Por el contrario, siempre me sentí apto para crear espacios que contrarrestaran las agresiones de uno u otro bando. A veces me tocó enfrentarlas. Otras, tuve que hacer concesiones para sobrevivir. ¿No era ese finalmente el propósito que perseguíamos todos?

La idea de que la víctima es un ente pasivo surgió como consecuencia de exigencias judiciales. Guglielmucci comenta, para el caso de los desaparecidos en Argentina, que algunos familiares optaron por silenciar toda militancia en las víctimas como una estrategia para no poner en peligro la legitimidad de sus reclamos. En el Perú se siguió el mismo derrotero. El resultado de tal decisión fue la reducción de las y los actores de la guerra a una burda dicotomía entre buenos y malos: las víctimas inocentes

y los malvados perpetradores, ambas categorías pensadas como si fuesen entidades absolutas y excluyentes.

Ahora, con el correr de los años, hemos entendido que hay un error de cálculo político en esa posición. Sabemos, desde la publicación del testimonio de Primo Levi sobre su estadía en Auschwitz, que existe una “zona gris” en la guerra que nos permite, aun en las situaciones más adversas, generar espacios de respuesta; que, salvo casos extremos, no hay víctima completamente inocente, pues todos nos manchamos las manos en mayor o menor medida en actos que pueden estar —o están— reñidos con la moral cuando se trata de salvar la propia vida. Sabemos, por ejemplo, que algunas víctimas extraoficiales de la represión estatal durante el conflicto interno participaron en organizaciones subversivas. ¿Libera esa culpa al Estado de su obligación de respetar los derechos, la vida de sus ciudadanos? La pregunta no es ociosa si recordamos que el argumento de “víctimas contaminadas” suele ser esgrimido por el Estado y la derecha peruana para deslegitimar a los denunciantes de violaciones de derechos humanos. Sabemos, igualmente, que muchos campesinos, antes de ser ejecutados por elementos subversivos, se involucraron en los comités de autodefensa y cometieron terribles actos de violencia entre los que podríamos contar el asesinato de mi hermano o el de campesinos colaboradores de Sendero Luminoso. ¿Disminuye eso su condición de víctima al momento del exterminio?

Las críticas sobre el “enfoque de la víctima” son muchas y válidas, dice Agüero. “Hace al sujeto unidimensional, desvía la mirada de su rol como actor en la guerra y sus secuelas, deja de lado las motivaciones y la voluntad de los sujetos al centrarse solamente en los daños sufridos, no ayuda a conocer las estrategias que desarrollan para pensar sus memorias, sus formas de legitimar dichas estrategias, tampoco ayuda a conocer las dinámicas internas en los conglomerados humanos envueltos en la guerra”. ¿No sería mejor entender a estos actores sociales como un *continuum* entre víctima y victimario, como sugiere Guglielmucci? La autora relata

el caso de excombatientes mujeres en Argentina no dispuestas a ocultar su militancia política para mantener un resquicio de dignidad en la derrota. Asumir los riesgos de la violencia política, sostuvieron a la sazón, no implicaba aceptar la suspensión de sus derechos una vez que eran detenidas. Desde su perspectiva, la aplicación de la violencia estatal fuera de los enfrentamientos armados adquiere un carácter ilegal y se torna un delito. No veo bajo qué criterio democrático podríamos negarles el derecho a denunciar esos atropellos y exigir sanción para los responsables.

No pensar las víctimas como “puras” o “contaminadas” nos hace ver igualmente la zona gris en la figura del victimario. ¿Es esta una identidad perenne? No precisamente. Creo con Ubilluz que en Sendero Luminoso hubo jóvenes que, honestamente, entregaron su vida por la revolución y por la realización de un país mejor, aunque reconocer esto no los exima de culpas. Las Fuerzas Armadas arguyen en su defensa que muchos de sus miembros se sacrificaron por la salvaguarda de la patria y de nuestros derechos ciudadanos. Que ese sacrificio se alcanzó demasiadas veces violando la ley y torturando o incluso matando a campesinos inocentes —así lo reconoció en su momento el general Luis “el Gaucho” Cisneros en una entrevista televisiva—, no hace menos real que muchos soldados dejaron la vida por la paz y la democracia que hoy gozamos, que numerosas familias de policías y militares fueron injustamente golpeadas por la violencia de Sendero Luminoso y hoy se duelen, exactamente igual que los familiares de los desaparecidos y de las víctimas del terrorismo de Estado, por la pérdida de un ser querido.

Solo en abstracto las identidades de víctima y victimario se muestran claramente delimitadas. Confrontadas con la realidad, se vuelven más complejas, más difusas. Pienso en el caso de los campesinos de Uchuraccay, victimarios el 26 de enero de 1983 y víctimas luego de las huestes senderistas y de las Fuerzas Armadas. Y pienso, sobre todo, en Lurgio Gavilán, en ese hombre que ha aceptado públicamente un pasado senderista y otro en el Ejército

peruano. ¿Qué culpa tendríamos que reprocharle hoy?, ¿la de senderista?, ¿la de soldado? La guerra no tiene contemplaciones. Hay victimarios victimizados y víctimas que se tornan victimarios en algún momento. ¿No es tiempo ya de abandonar las concepciones rígidas que nos han guiado hasta ahora?

Agüero ha anotado que hay un riesgo en desestimar plenamente el discurso de la víctima como un ser que ha padecido agravios, pues, queriéndolo o no, un exceso de relativismo puede borrar las huellas del dolor en los cuerpos vulnerados y convertirlos en una mera abstracción política: “Si no hay víctimas entonces todos somos iguales”, escribe con tono turbado. “Nadie es culpable. La historia lo explica todo y las responsabilidades pasan a ser solo un tema de moral individual”. Según este autor, necesitamos de un “enfoque de la víctima” mientras este siga otorgando voz a quienes exigen justicia. Habiendo leído a Jean Améry, entiendo la preocupación de Agüero y la comparto, sobre todo teniendo conciencia del enorme racismo con que hemos construido la memoria de la guerra en el Perú. Y, sin embargo, tomando en cuenta la “impureza” de los destinos que forja la violencia, me inclino a pensar que nuestra identidad de víctimas solo puede ser transitoria o estratégica, el paso previo que requerimos para poder abandonarla una vez que hayamos formulado nuestras demandas y hayamos aprendido a oír las de otros. Si es nuestra condición de víctimas lo que nos otorga voz al momento de exigir justicia, trascender esa identidad es lo que nos permite escuchar la voz de otras víctimas y esperar de ellas más empatía.

Reconocer la voz de las víctimas es reconocer asimismo su dimensión testimonial. ¿Es realmente el lenguaje del testigo “mesurado y sobrio”, como lo describió Primo Levi al oponerlo al tono lamentoso de la víctima o al iracundo del vengador? Mi experiencia me lleva a dudarlo. Desde la Segunda Guerra Mundial la imagen del testigo ha ganado espacio en los discursos históricos y jurídicos. En Colombia, por ejemplo, la voz testimonial en primera persona adquirió un papel preponderante y se convirtió en prueba

en los procesos contra el terrorismo de Estado hacia finales de los setenta, algo que no ha terminado de suceder en nuestro país. Al narrar su experiencia dolorosa, nos comenta la historiadora Fernanda Moreno Espinoza, las víctimas de la violencia estatal en Colombia consiguieron construir un discurso alternativo a la historia oficial, obteniendo así su queja —hasta entonces solo una de alcance local— una dimensión nacional e internacional. Pero la imagen del testigo, al igual que la de la víctima, es también ambivalente, nos dice Enzo Traverso al discutir el caso de los sobrevivientes del Holocausto judío. Si bien, por un lado, a estos se les otorgó autoridad por ser testigos presenciales del horror de los campos de concentración nazis, dice el historiador italiano, por el otro, fue justamente esa implicación como agraviados lo que los empujó a instalar agendas personales o grupales al momento de constituir una memoria de la guerra, lo que terminó generando un problema de carácter metodológico para los historiadores y otro de carácter ético para los tribunales. Pienso en los discursos sobre Uchuraccay, en las divergentes visiones de los familiares de los periodistas y de los uchuraccaños y me pregunto, no sin desazón, si puede ser una verdad neutral la verdad de una parte agraviante o agraviada.

Agamben ha anotado, con la agudeza que lo caracteriza, que el término testigo se remite, etimológicamente hablando, a dos acepciones contradictorias: 1) la de *testis*, la de un tercero en un litigio entre dos partidos; y 2) la de *superstes*, que denota al que ha vivido la experiencia, la ha sobrevivido y la transmite directamente, como en el caso de Primo Levi o Jean Améry, dos íconos de la literatura sobre el Holocausto judío. ¿Qué tipo de testigo revela fidedignamente la barbarie? Según el filósofo italiano, los verdaderos testigos del Holocausto no son los sobrevivientes, sino aquellos cuya voz fue silenciada para siempre. El testimonio del sobreviviente, por ende, nos dice Agamben, se convierte en una forma de hablar desde la no-experiencia, desde el desconocimiento de la situación final. No puedo dejar de reflexionar sobre estas palabras, pues reflejan en mucho la

enorme paradoja que vivimos quienes nos reconocemos como víctimas de la guerra.

Por supuesto, solo los periodistas podrían testimoniar los sucesos ocurridos el 26 de enero de 1983 en Uchuraccay; solo ellos, en su condición de agraviados, podrían referir el daño que se les infligió aquella fatídica tarde. Pero su condición de víctima está, inexorablemente, fraguada por el silencio de la muerte: “El sobreviviente”, sentencia Fassin, “aun cuando haya pasado por los lugares y las mismas pruebas, no puede hablar por aquellos que no sobrevivieron. Él testimonia lo intestimoniabile. En esta situación extrema, el *superstes* borra doblemente la frontera que lo separa del *testis*, porque es el único que puede hablar y no tiene interés en callarse, se apoya sobre su experiencia para producir una constatación; porque sobrevivió, no puede decir eso que él no ha vivido: la muerte. En tanto sobreviviente [...], no está autorizado a hablar como un tercero”. Por supuesto, Fassin está en lo cierto, me es imposible narrar lo no vivido: el suplicio, los terribles momentos que antecedieron a la muerte de mi hermano y de sus compañeros. Mi testimonio, por consiguiente, no puede ser sino uno contaminado. ¿Invalida ello mi experiencia o mi reclamo?

Hay una tercera acepción de testigo que Agamben remite a la palabra *auctor*, como instancia que autoriza un acto social o jurídicamente. Aquí, la función del testigo es la de legitimar la veracidad de una experiencia o de un enunciado: “Desde esta perspectiva, también el significado de ‘testigo’ se hace transparente y los tres términos que en latín expresan la idea de testimonio adquieren por separado su propia fisonomía. Si *testis* hace referencia al testigo en cuanto interviene como tercero en un litigio entre dos sujetos, y *superstes* es el que ha vivido hasta el final la experiencia y, en tanto que la ha sobrevivido, puede referirla a otros, *auctor* indica al testigo en cuanto su testimonio presupone siempre algo —hecho cosa o palabra— que le preexiste, y cuya fuerza y realidad deben ser confirmadas y certificadas”. Nada

personifica mejor esta forma de testimonio que las comisiones de la verdad que suceden a los conflictos armados.

Aquí la injerencia de una razón humanitaria despoja a las víctimas del habla al anteponer el *locus del testis* al del *superstes*; es decir, al reemplazar la voz de quienes no pueden hablar por sí mismos, ya sea porque han sido silenciados violentamente o porque, debido al racismo o al clasismo estructural de la sociedad en cuestión, no se les presta oídos y requieren la autoridad de otros para hacerse oír. Así, el *testis* es suplantado por el *auctor*. Como anota Fassin, hay un peligro en este giro humanitario, pues si el *superstes* habla desde la subjetividad de su experiencia —lo que curiosamente le da más autoridad a su relato—, los discursos humanitarios de las comisiones estatales o civiles se otorgan un carácter de *auctor*, de instancia legitimadora y terminan construyendo narrativas políticas de gran influencia que, muchas veces, tal es el caso de la Comisión Vargas Llosa o de la CVR, expresan más —cito nuevamente a Fassin— “el sentimiento moral del testigo [externo] que la experiencia vivida por la víctima”. No traigo a colación gratuitamente ambas comisiones, pues estas, desde su posición de *autores* condicionaron de forma determinante los discursos sobre Uchuraccay y otras masacres ocurridas durante el conflicto armado al clasificarlos en legítimos e ilegítimos, y esto no deja de plantearnos problemas de índole ética.

La última figura que quiero traer a colación con relación a la del testigo es, siguiendo a Fassin, la del *histor* griego. Este no ha vivido lo que narra ni tampoco es el que debe zanjar entre dos posiciones en conflicto. Su deber es ser objetivo y remitirse a las fuentes, como pretenden hacerlo Del Pino o los hermanos Tipe Sánchez al escribir sobre la masacre o como lo hace Enrique Mayer al juzgar la labor de la Comisión Vargas Llosa en el caso Uchuraccay, e incluso el poeta Juan Cristóbal al recopilar en un libro las noticias sobre la masacre de los periodistas. ¿Pero no es este intento de neutralidad una forma oculta de desestabilizar otras verdades construidas? ¿No escribe cada uno de ellos contra una narrativa previa? ¿Qué voz

debemos oír entonces? ¿A los *testis*, a los *superstes*, a los *auctors* o a los *histsors*? ¿A quién dar crédito en medio de esta maraña de voces? No lo sé. Pero si algo me queda claro de todo esto es que el rol del testigo es tan complejo y contaminado como el de víctima y ello nos obliga a repensarlos sin idealizaciones.

Agamben ha señalado los vínculos etimológicos entre sobreviviente y *superstes*. Sería tentador pretender cierta autoridad debido a mi experiencia como familiar de una víctima de la guerra (a fin de cuentas, las familias hemos sufrido el dolor de la pérdida, maltrato como activistas de derechos humanos, también detenciones, en muchos casos tortura, hostigamientos, calumnias, estigmatizaciones, etc.). Prefiero tomar el camino contrario, el de la incertidumbre que implica aceptar que no soy una, sino varias identidades cuando escribo, y todas altamente contradictorias; que vivo y escribo en mi condición de víctima contaminada, de sobreviviente del conflicto armado y de observador del dolor ajeno; que escribo, quiero decir, como un testigo “impuro” de esos años terribles, como un autor e historiador en la diáspora que esboza estas líneas desde la soledad de un mundo que se ha hecho cada vez más lejano de todo aquello que significó la guerra y que, no obstante, no deja de ser un sobreviviente. ¿Por qué tendría que esperar entonces de los otros que sean solo víctimas, victimarios, sobrevivientes o testigos? ¿No es el mundo, de por sí, un lugar impuro y variopinto?

Mi madre no pudo entender nunca el sufrimiento de quienes, pensados esencialmente como un *pars pro toto*, identificaba ella como responsables de nuestro sufrimiento. Jamás pudo ver que, en algún punto de sus disímiles vidas, una coordenada de sucesos horribles los juntaba en torno al duelo y a la búsqueda de justicia. No deja de afligirme la miopía en que hemos vivido todos estos años, pensando que nuestro dolor era único o que las reparaciones solo correspondían a quienes considerábamos afines a nuestra congoja. Tal vez lo que tengamos que hacer ahora para dar un paso adelante sea dejar de ver las identidades que produjo

la guerra como algo incólume y pasar a distinguir entre “ser víctima” y “haber sido victimizado”, algo que recojo de algunas organizaciones de familiares en Colombia. Dejar de distinguir entre *testis*, *superstes* o *auctors* absolutos o, para decirlo con palabras menos abstractas, pasar a ver las identidades que creó la guerra como momentos de un proceso cambiante que acaso solo concluirá plenamente cuando hayamos alcanzado algún tipo de justicia que satisfaga a todas y a todos. Sé que estoy pecando de optimista, pero creo que aceptar nuestras propias miserias en la guerra es un paso necesario para entender la humanidad de nuestros adversarios, una humanidad, al fin y al cabo, tan imperfecta e impura como la nuestra.

LA SANGRE DE TODOS

*Si exhumamos la guerra podremos encontrar
sus tantos rostros y colores...*

De *Carta al teniente Shogún* de Lurgio Gavilán

En el año 1993 la comunidad de Uchuraccay fue repoblada. Junto a las ruinas del pueblo diezmado por la guerra, se erigieron, con apoyo del Estado, nuevas casas para las familias que retornaban de la selva o de otros lugares. Entre quienes volvieron se encontraban Wálter Morales Figueroa y Teodosia Chávez Huamán, dos niños entonces. La pareja se conoció en el nuevo colegio de Uchuraccay y, después de varios años de romance, contrajo matrimonio. La boda de Wálter y Teodosia no tendría nada de particular si no fuera porque él es hijo de Severino “Huáscar” Morales Ccente, asesinado el mismo 26 de enero de 1983 en Uchuraccay, acusado de ser simpatizante de Sendero Luminoso. Ella es hija de Silvio Chávez Soto, uno de los comuneros sindicado como cabecilla de la matanza de los periodistas, de Juan Argumedo y

del propio Morales Ccente. Pese a la oposición de sus madres, comprensiblemente dolidas aún por las heridas abiertas por aquella tragedia, los jóvenes decidieron iniciar un tiempo nuevo, ignorando los rencores del pasado.

“La historia de la joven pareja es valiosa, considerando que la memoria se obstina en no dejar el pasado, reproduce los odios y rencores latentes, y divide vidas y familias”, reflexiona Ponciano del Pino al referir la historia de Wálter y Teodosia en el epílogo de su libro. “Si bien ellos no advirtieron el rechazo, sabían, o fueron sabiendo, lo que significaría esa relación. Sin proponérselo, desafiaron y contestaron a ese pasado, se plantearon el reto de imaginar una relación que, sin conceder el olvido, los aleje de las ruinas de la memoria que han venido desgastando la vida de ambas familias”. Más allá de los ribetes de “final feliz” de Hollywood que pueda tener esta historia —que Del Pino matiza muy bien con un caso contrario—, hay en la experiencia de Wálter y Teodosia algo que considero vale la pena resaltar; a saber, que optar por un futuro diferente no implica renunciar a una memoria digna del pasado. Como refiere Del Pino, Wálter Morales Figueroa ha dedicado numerosos esfuerzos para recuperar el recuerdo de su padre con el apoyo decidido de su esposa Teodosia, hija de uno de los responsables de su muerte. Uchuraccay no solo es un lugar de muerte, sino también uno de esperanza.

¿Traicionó esta pareja la memoria de sus padres como aseguran sus progenitoras desde una posición intransigente? Creo que solo si se concibe la identidad como una categoría inmutable y excluyente. Aunque forjada siempre por condicionamientos externos, la identidad se nos antoja a menudo un elemento natural de nuestra existencia y del modo en que nos relacionamos con el mundo, nos esencializa y esencializa al otro, impidiendo así todo diálogo con él o ella. Es por eso que Agüero ha dicho que la identidad no sirve para facilitar el encuentro con quienes están en la otra acera. Traigo esto a colación porque creo que el matrimonio de Wálter y Teodosia no sería posible sin una renuncia a la identidad impuesta

desde fuera, producto del mandato colectivo. Porque lo que estos valientes jóvenes uchuraccainos hicieron fue, justamente, rechazar la calidad de víctimas que su entorno les imponía, separando a sus familias por motivo de una guerra que ellos no habían elegido y no tenían por qué hacer suya. Emulando, sin saberlo, al joven Rimbaud, Wálter y Teodosia decidieron ser el otro, cuestionar la condición que les legara el conflicto, trascendiéndola e intentando una nueva lectura del pasado.

García Gutiérrez califica a esas identidades excluyentes como excesivas. Según el pensador español existen instancias muy complejas que nos dicen qué y cómo recordar, cómo reaccionar frente a determinados estímulos o sucesos, y qué debemos o no debemos admitir como nuestro: “La identidad no nos pertenece aunque seamos sus más legítimos portadores e intérpretes o



Santuario de la Paz y la Reconciliación en Uchuraccay (2022). Fuente: Archivo personal de Julio Mendivil.

participemos en su aplicación una vez incorporada y mezclada en nuestra orografía cerebral, n[on] es exclusivamente nuestra. Pertenece a un imaginario colectivo a cuya modificación contribuimos de manera insignificante como individuos”. Pienso en el dolor de mi madre, en el dolor de esas dos viudas uchuracquinas y pienso que reconocernos como víctimas de la guerra tiende a asignarnos una identidad excesiva que conforma al mismo tiempo a nuestros victimarios, impidiéndonos ver en qué medida compartimos rasgos y comportamientos, miserias y desgracias con ellos. Tal cual afirma Amos Oz, esos discursos intransigentes nos llevan a menudo al fanatismo y a la intolerancia. ¿Tenemos que obedecerlos a pie juntillas?

García Gutiérrez habla de dos geometrías de las identidades, de una piramidal y vertical que nos viene impuesta desde arriba y de otra horizontal que construimos a través del cuestionamiento de las verticales. Así, no puedo llegar al final de este libro sin argumentar en contra de las identidades verticales y excesivas, pues ellas —tomo la frase de François Hartog— refuerzan las memorias incompatibles que toda guerra deja en una cultura, en un grupo social y hasta en una misma familia, extendiendo la guerra hasta el presente. “¿Por qué no podemos reconocer al otro como igual a nosotros, con las mismas preocupaciones y derechos?”, reflexiona Gavilán al recordar a aquel teniente del ejército que le perdonó la vida cuando fue apresado en una emboscada senderista. La respuesta es tan simple como inesperada y devastadora: porque hacerlo implicaría aceptar que no existen diferencias fundamentales entre nuestra identidad y la de nuestros enemigos, que lo que nos separa de ellos son apenas posicionamientos efímeros en un campo infinito de probabilidades.

No quisiera que se me malinterprete. No estoy rechazando la existencia de identidades y, mucho menos, poniendo en entredicho la condición de víctimas en situaciones de agravio como las que muchos de nosotros vivimos en los ochenta. Me refiero a esas identidades excesivas instrumentalizadas por las instituciones

ideológicas del Estado o por ciertos discursos políticos, con el fin expreso de dictarnos una posición frente al conflicto y adiestrarnos en los resentimientos y los rencores, incluso contra miembros de nuestra propia familia, tal cual me sucedió a mí con mi padre. Creo, por el contrario, con García Gutiérrez, que es imperioso salir de las identidades —siguiendo el ejemplo de ese joven matrimonio de Uchuraccay—, abandonarlas, trascenderlas y apropiarnos de las ajenas como una vía para vencer los determinantes que nos condicionan e impiden —parafraseo a Lurgio Gavilán— aprender a sentir el dolor en el cuerpo del otro. Esa ha sido la lección que me ha dejado el escribir sobre Uchuraccay y eso es lo que vengo a compartir con esta prosa titubeante.

La exguerrillera del Movimiento 19 de Abril de Colombia, Vera Grabe Loewenherz, ha dicho, con razón, que en la guerra todos perdemos. Así es, sabemos que una guerra deja siempre nuevos odios y nuevas afrentas y que en ella pasan cosas que, como escribiera Hannah Arendt, no deberían suceder porque los humanos seríamos incapaces de castigarlas adecuadamente o de perdonarlas. La guerra destruye, mata y deja heridas. Ella nos despoja doblemente de nuestros seres queridos, nos arrebatara primero sus cuerpos y luego su memoria al convertirla en un espacio de instrumentalización o negociación política. Y, pese a todo lo anterior, ¿cómo renunciar plenamente a ella mientras existan la desigualdad, el racismo y la injusticia en la sociedad peruana? Es por eso —recojo aquí una idea de Vera Grabe Loewenherz— que nuestro propósito no puede ser aspirar a una paz que sea condescendiente con la violencia estructural que caracteriza al Perú, sino a la construcción de una paz como un proceso de transformación y disminución de dicha violencia sobre la base de historias reales similares a las que me he permitido exponer en estas páginas.

“¿Cómo borrar las cicatrices de la guerra?”, se pregunta Gavilán. Acaso más urgente resulte preguntarnos cómo ser empático con el otro sin ceder frente a la impunidad y al olvido, sin renunciar

al cuidado de nuestra memoria, como lo lograran Wálter y Teodosia al fundar una nueva familia que construye sobre la culpa pasada, pero la trasciende y la transforma generando un nuevo Nosotros. La anécdota de la pareja de iquichanos me regresa al tema de los resentimientos y la desconfianza. Los resentimientos originados por la guerra habían alejado a ambas familias de manera irreconciliable. Pero los jóvenes no solo prestaron oídos a la desconfianza generalizada producida por la guerra, sino también a aquella emancipadora que los llevó a dudar de dichos discursos, de los condicionamientos que les inferían las narrativas forjadas en torno a los años de violencia. En *Profetas del odio*, Gonzalo Portocarrero habla de la urgencia de distinguir entre “sed de justicia” y “resentimiento”, indicando que este último aniquila la capacidad de amar y nos enemista con la vida al enquistarse en el odio y buscar la venganza insaciable, lo que impide restaurar el equilibrio que persigue la sed de justicia.

Agüero, igualmente, habla de la necesidad de pensar en las fuerzas que modelaron, condicionaron y determinaron las acciones de las y los actores de la guerra; de pensar en las circunstancias que las obligaron a tomar decisiones “de un altísimo costo moral, económico, político o humano”, pues solo así alcanzamos una vía para juzgar su accionar adecuadamente. Eso fue lo que hizo esta pareja de esposos de Uchuraccay. Y acaso al hacerlo, lograron algo parecido al entendimiento. No sé si sea apropiado hablar de perdón en dicho contexto. Porque no se trata de perdonar —“nunca he perdonado a ninguno de nuestros enemigos de entonces”, confesó Primo Levi en su trilogía de Auschwitz—, se trata de pensarnos más allá de nosotros mismos, más allá de los resentimientos que heredamos de nuestros mayores, de desconfiar de nuestras premisas de clase, raza o género y de los mandatos que nos lega el pasado para imaginar el mañana. Se trata, como Wálter y Teodosia, de salir de nosotros mismos, de volver, pero no de volver para regresar al pasado, sino de volver a ese camino que nos conduce al futuro y que quedó truncado por la guerra.



Monumento en la Plaza de la Paz de Uchuraccay (2022).Fuente: Archivo personal de Julio Mendívil.



Cruz de los Mártires, colocada en la antigua plaza de Uchuraccay (2022).Fuente: Archivo personal de Julio Mendívil.

Concluyo entonces este libro con la convicción de que Uchuraccay no solo marca mi pasado, sino que también esboza una posible ruta para construir una reconciliación con mi país y con mi familia, con todas aquellas personas que, de manera análoga a mi experiencia, fueron golpeadas por la violencia de uno u otro bando sin que dicha experiencia los permee de odio o fanatice. Ciertamente, hubiese sido fácil insistir en el odio, aferrarme al resentimiento contra los comuneros de Uchuraccay o contra las fuerzas del orden, ver en ellos a enemigos e identidades inalterables o a seres sin agencia movidos por una maldad innata, como hacen, comprensible, aunque erróneamente, numerosas víctimas de la violencia de uno u otro bando. Pero ocuparme de Uchuraccay cual si fuera algo ajeno a mí, casi un objeto de estudio similar a los que enfrento en la etnomusicología, se volvió un proceso de aprendizaje sobre la guerra y sobre las identidades que ella produjo —incluida la mía— y me ayudó con ello a desconfiar de las lealtades que me dictaban los discursos políticos

y las mitologías familiares en torno a la muerte de mi hermano; me ayudó a ver Uchuraccay con otros ojos, con la visión del paria que vive en la diáspora y, por eso, me ayudó también a salir de mi identidad excesiva de víctima y acercarme a quienes debían ser mis enemigos para descubrir su humanidad, igualmente sacudida por las espirales de violencia de esa guerra despiadada que desencadenó Sendero Luminoso; y me ayudó, finalmente, a no responder al fanatismo con un antifanatismo fanático —robo la frase de Amos Oz—, a buscar compromisos con el otro, por más dolorosos que estos sean.

Decía Gonzalo Portocarrero que vivimos demasiado concentrados en nuestra propia tragedia como para percibir la ajena. Estas líneas sobre Uchuraccay quieren ser testimonio de lo valioso que es acercarse al dolor del otro y construir un nuevo Nosotros. Ya he dicho que reconocer nuestras miserias es fundamental para vencer los prejuicios que nos separan de quienes alguna vez fueran nuestros adversarios. Pero también considero que es indispensable reconocer la humanidad del otro, sus utopías, como un camino para entender más cabalmente sus afrentas y, si es el caso, sus delitos y esperar así una justicia que, para decirlo con palabras de Jacques Derrida, se sustraiga a la fatalidad de la venganza.

Pienso que forjar un nuevo Nosotros es más urgente que alimentar una nostalgia por el heroísmo. ¿Estoy siendo iluso o acaso ingenuo? Creo que existen motivos para la esperanza. Desde principios de los años noventa, Gisela Ortiz Perea ha sido una de las personas más visibles en la defensa de los derechos humanos de las víctimas del terrorismo de Estado en el Perú. En 1992, su hermano Luis Enrique fue secuestrado y asesinado junto con un profesor y ocho estudiantes de la Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle, conocida como La Cantuta, por el Grupo Colina, un grupo paramilitar creado por el gobierno *de facto* de Alberto Fujimori. Cuando comenzaba la redacción de este capítulo Ortiz Perea fue nombrada ministra de Cultura del gobierno de Pedro Castillo. Los

sectores negacionistas del fujimorismo y Renovación Popular — un partido de ultraderecha que agrupa a exmilitares violadores de los derechos humanos— pusieron el grito en el cielo, acusando al Poder Ejecutivo de nombrar a una persona afín a Sendero Luminoso y que fomenta el odio (así tildan estas agrupaciones políticas a toda persona que denuncia el terrorismo de Estado).

En medio del escándalo, la entonces ministra concedió una entrevista al programa *Sálvese quien pueda*, de los periodistas Josefina Townsend y Renato Cisneros, para exponer sus puntos de vista. No pude dejar de conmoverme cuando escuché sus declaraciones sobre un posible indulto humanitario a Alberto Fujimori. Ortiz Perea se declaró a favor si se trataba, realmente, de un caso humanitario. ¿Pero cómo era posible? ¿No era Gisela Ortiz la portadora de un discurso de resentimientos y de odio? “Yo”, declaró ella, “sí creo que la justicia tiene que seguir cumpliendo la función que tiene, que es sancionar las responsabilidades que existen, lo que no significa que yo sea una persona que me muevo por el odio, ni a Fujimori, ni a su familia ni a los fujimoristas ni a los miembros del Grupo Colina [...] No nos pueden acusar de tener odio cuando exigimos verdad y justicia, cuando hay familiares que buscan a sus desaparecidos, cuando hay un Estado que lleva cuarenta años sin dar respuestas”.

En otra secuencia de la entrevista la entonces ministra contó las coordinaciones entre ella y Sandra García, presidenta de la Asociación de Viudas, Madres y Sobrevivientes de Miembros de las Fuerzas Armadas y de la Policía Nacional del Perú (Avisfaip), para visitar conjuntamente el lugar de la memoria denominado El Ojo que Llora —declarado Patrimonio Cultural de la Nación durante su corta administración—, pues lo que conmemora dicho espacio no es el recuerdo de un determinado grupo de víctimas, sino la sangre derramada de todos los peruanos, sin distinciones de raza, clase, género o ideológicas. El mensaje de Gisela Ortiz y de Sandra García, de manera análoga al de Wálter y Teodosia, es uno de reconciliación, pero de una reconciliación que no renuncia

a la justicia ni promueve el olvido. Pienso en las palabras de Ortiz Perea y una brizna de esperanza crece en mi pecho. Acaso cada día seamos más los que creemos que vale la pena mostrar el dolor que generó en nosotros la pérdida de un ser querido, los que creemos que con ello podemos contribuir a hacer realidad aquel verso de Francisco de Quevedo según el cual la muerte, a veces, engendra vida.

“DE CÓMO ME CONVERTÍ EN UN ESCRITOR PERSEGUIDO EN EL EXILIO Y CÓMO DESDE ENTONCES HE HECHO DE TODO PARA NO SERLO”

A mí las cosas siempre me salen al revés. Cada vez que creo resolver un problema, ocasiono otros nuevos y cada vez que recorro al que creo yo el más tenaz de los sarcasmos para castigar la ingratitud o la impertinencia de algún infeliz, este me contesta con una amplia sonrisa en los labios sin darse por enterado de que lo he insultado. Que el destino haya hecho de mí —un autor entregado a la literatura fantástica— un escritor de una significación política, se debe también a tan triste característica mía de hacer mal las cosas. De igual manera, que yo haya sido objeto de detención y maltrato por parte de la dictadura fujimorista tiene más que ver con los rasgos fantásticos de la política peruana que con los matices políticos de mi literatura. No quiero decir que mis escritos no tengan o no pretendan una intención política. De hecho, toda literatura conlleva siempre un propósito político, más aún en América Latina, donde hasta la elección de una lengua obedece en muchos casos a una identificación y a una toma de posición política, pero la mía dista mucho de ser lo que se llama vulgarmente una literatura comprometida. Puede parecer curioso que alguien como yo, que detesta tanto los panfletos como el chucrut o las albóndigas, termine inmerso en un alboroto político con resonancia internacional. Y de hecho lo es, pues de todas las explicaciones posibles que se me han ofrecido desde mi detención,

hace ya cuatro años, hasta ahora, y que van desde las teorías conspirativas más desafortunadas hasta la mano siniestra de Dios, la más racional de todas me sigue pareciendo la de mi mala estrella y esa terquedad del destino en escupirme el asado.

Aunque vivo en Alemania desde hace más de una década, mi caso difiere diametralmente del de los escritores perseguidos políticamente. Me explico. La explosión de una literatura latinoamericana del exilio se encuentra estrechamente ligada a otro *boom* que sacudió al continente: el apogeo de las dictaduras militares. Así como la literatura del exilio alemán en el nazismo o la española en el franquismo, la literatura del exilio latinoamericano se ha inspirado por tradición en la figura del dictador latinoamericano y lo ha hecho con tanto éxito que algún irreverente ha querido ver en monstruos políticos como Trujillo, Stroessner, Videla o Pinochet un positivo estímulo para la creación novelística en el continente. La imagen más manida del escritor latinoamericano en el exilio es la del escritor perseguido, perseguido por un gobernante déspota que muchas veces no solo le arrebató su derecho a expresarse públicamente mediante la pluma, sino a menudo también su libertad. No es ese mi caso. Fuera de mis acreedores y de la mala suerte, no creo que exista alguien interesado en perseguirme.

A diferencia de la mayoría de los escritores latinoamericanos exiliados en Alemania, empujados a abandonar su país durante las dictaduras militares de los años setenta, mi viaje a Europa a principios de los noventa se debió a lo que yo llamaría una especie de estupidez romántica. La situación política era en el Perú de entonces bastante desalentadora, es cierto; el gobierno de Alan García había destruido la economía nacional y Sendero Luminoso había copado demasiados espacios en la vida política, tanto así que una simple salida a comprar pan podía terminar en un infierno de bombas y tiroteos, pero lo que más nos preocupaba a mí y a mis amigos cercanos era la imposibilidad de seguir viviendo en un país que no nos ofrecía ni las más mínimas garantías para ser nosotros mismos. Así mientras la masa se alocaba por largarse

a los Estados Unidos “a hacer la América”, nosotros los de la clase media intelectual limeña corríamos tras becas o “gringas” que nos permitieran conocer el Viejo Mundo y nutrirnos allí de las calles por las cuales pasearan alguna vez Baudelaire, Van Gogh o Novalis. Yo me enrolé en un grupo de música que venía supuestamente para una gira europea en teatros y festivales, y que posteriormente se reveló como uno de esos de poncho que uno aún ve esporádicamente en las peatonales germanas. Pero no me importó porque Europa era Europa, y de Colonia, nuestro destino como grupo, a París, que como Meca artística de los latinos era también mi meta, no había más que cinco horas en tren. Pero me fui quedando.

En todos estos años en Alemania quizás el acto político más consciente que recuerdo sea mi decisión de no votar para las presidenciales en las elecciones de 1995. Así que el más sorprendido fui yo cuando el 12 de agosto de 1999 al intentar ingresar a mi país, como ya lo había hecho en otras oportunidades, un parco oficial me informó que estaba detenido y que pendía sobre mí una pena no menor de treinta años por traición a la patria.

Eran las once de la noche en el puesto fronterizo de Santa Rosa, en Tacna, y lo primero que se me vino a la mente fue la visa alemana sobre la página 18 de mi pasaporte:

—Estoy seguro de que podremos arreglar este engorroso asunto de alguna manera decente —le dije al policía de turno, seguro de haber recurrido al abracadabra que habría de sacarme de cualquier apuro.

—Me temo que no —me respondió—, se trata de un cargo muy delicado.

Cualquiera que hubiera leído la consternación en el rostro curtido de ese policía habría pensado, como yo, que, en lo más profundo de su corazón, él sabía que se estaba cometiendo una injusticia contra un ciudadano inocente y que se condolía conmigo. Pero

me bastaron apenas unos minutos para darme cuenta de que en verdad lo que tanto pesar dibujaba en su cara era ver cómo se le escapaba tan fácilmente una semana de cervezas y los útiles para el segundo semestre escolar de sus hijos pequeños.

No, no podía aspirar a que se hiciera de la vista gorda como lo hubiese hecho con un ladrón de autos, un narcotraficante o un violador sin problema alguno, me informó el oficial, pues yo era un caso de extremo peligro para el Estado peruano. Sí, yo era un peligroso terrorista. Tras disolver el Parlamento el 5 de abril de 1992, Fujimori había expedido una serie de leyes antiterroristas tan severas que, de haberse cumplido estas a cabalidad, las fuerzas represivas hubiesen tenido que detenerse a sí mismas. Entre otras joyas, dichas leyes habían impuesto tribunales militares con una sofisticada tipología de delitos de terrorismo que iba desde el cargo de apología para los simpatizantes más tímidos hasta el de traición a la patria para los dirigentes de Sendero Luminoso o del MRTA, el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru. Para mi desgracia yo había logrado convertirme en uno de los dirigentes internacionales más importantes de Sendero Luminoso, aunque nadie se había tomado la molestia de informármelo hasta que me sorprendió la policía de Tacna.

Puesto que yo era un sujeto peligroso se me confinó a un calabozo sin luz y con una pestilencia a orines más fuerte que la de los baños de la Universidad de San Marcos o las letrinas del Estadio Nacional. Ahí debía pasar la noche para ser trasladado al día siguiente a la ciudad de Tacna donde se decidiría mi destino. Conocía tantas historias de torturas y maltratos de detenidos que esa mazmorra de Santa Rosa casi me pareció un buen comienzo. Y no me equivoqué. Porque antes de que terminara de entonar las cinco estrofas de “Gracias a la vida” ya un guardia me ofrecía una cama en el cuarto de los oficiales de turno por diez cómodos soles peruanos.

A la mañana siguiente, cuando me entregó a las autoridades de Tacna, mis deudas con el susodicho habían aumentado, entre taxis,

desayuno y propinas, a 65 soles. No sé si todos los días un policía se aparece con un peligrosísimo preso para cambiar dólares en el mercado de Tacna, pero el cambista aquel no se inmutó ni cuando le entregué mis escasos recursos con las manos esposadas ni menos todavía cuando le pagué los 65 soles al guardia delante de él.

Si al reo sentenciado el Estado le arrebatara todos sus bienes de una sola vez, al detenido se los arrebatara paulatinamente. En Tacna me informaron que un juzgado militar de la capital me requería por traición a la patria. “Me mandarán a Lima, entonces”, supuse, pero suponer en el Perú solo trae disgustos o desencantos. El Estado peruano no cuenta con recursos para trasladar a terroristas, me informaron también los guardianes del orden; así que si yo quería llegar al tribunal militar correspondiente o bien debía esperar a que algún vehículo del Ejército partiera para Arequipa, y luego en Arequipa, que otro partiera para Ica y así sucesivamente hasta llegar a la capital, o bien debía cubrir con todos los gastos del transporte, incluidos los de los dos policías de custodia que debían acompañarme. Una vez acordado lo de los pasajes empezaron las negociaciones para los “viáticos” de mis acompañantes. A mí, en un exceso de estupidez racionalista, se me ocurrió proponer la poco afortunada suma de 250 dólares americanos para ambos. Al parecer los cursos de policías no contemplan divisiones impares en caso de corrupción porque mi propuesta desencadenó discusiones tan acaloradas para ver quién se quedaba con los cincuenta dólares de más que yo tuve que mediar entre ambos guardias para evitar una desgracia que sin duda alguna hubiese aumentado los cargos en mi contra. Con 125 dólares en el bolsillo tampoco se dieron por satisfechos y yo tuve que desembolsar sendos “préstamos” para no tener que seguir oyendo las penurias de los guardianes de la democracia. Viajábamos a lo largo del litoral y por un antojo del destino cada cierto trecho topábamos con buitres que se saciaban con carroña. Entonces, por primera vez en mi vida, descubrí que la naturaleza puede ser terriblemente poética.

En Lima me condujeron a las instalaciones de la Dirección Nacional Contra el Terrorismo (Dincote). Allí se me comunicó que, debido a mi peligrosidad, pasaría quince días aislado y sin derecho a defensa para no interrumpir los interrogatorios, a menos que mi generosidad ablandara sus buenos corazones. Esa misma noche vi a mi esposa, la etnóloga alemana Jana Jahnke, a mi familia y a mi abogado. Por supuesto, para ello había concertado una suma con mis custodios, pero bajo la condición de que no fuera mi esposa la que entregase el dinero “para que no se lleve una mala imagen del país”. Después de la consabida toma de huellas digitales y de la fotografía correspondiente fui internado en una pequeña celda con rejas en vez de puerta, igualmente sin luz, en la que apenas cabía un colchón y lo que yo pronto nominé como mi baño propio: una botella vacía de Inca Kola de dos litros.

Pese a la humedad de Lima y al olor penetrante del colchón, apenas algo menor que el de la botella, dormí esa noche profundamente. A las seis de la mañana del día siguiente un altoparlante me despertó con una voz inconfundible. Era Celia Cruz que a todo volumen cantaba: “La vida es un carnaval”.

Yo venía de dar una conferencia sobre la historia del charango en la Reunión Anual de la Asociación de Musicología de Argentina y había decidido reunirme con mi esposa, que se hallaba en el Perú tratando de realizar un trabajo de campo entre los aguarunas, para visitar juntos, por supuesto, a mi familia. Pero sin proponérmelo se trastocaron los roles y de pronto fui yo el único que recibía visitas. Allí, en las instalaciones de la Policía Nacional, mi abogado me comunicó que había sido denunciado por un detenido a quien se creía haber identificado en uno de los famosos videos de Abimael Guzmán, el número uno de Sendero Luminoso. Pancho O., el reo en cuestión, se había acogido a la Ley del Arrepentimiento, un engendro del fujimorismo que ofrecía conmutaciones de pena a cambio de delatar a quince “compañeros”. En su desesperación Pancho O., un amigo lejano

de mi excuñado, no encontró mejor manera de llenar su lista que recurriendo a cuanto hijo de vecino se le viniera a la mente. Como yo en los ochenta me había ganado un nombre como charanguista entre los círculos de izquierda cantando contra las masacres militares, no descarto la posibilidad de que mi denunciante haya sabido de mí por mis conciertos, que incluso haya asistido a alguno. Si así fue, intuyo que su decepción debe haber sido muy grande, de otro modo no podría explicarme el que un ciudadano honesto haya deseado con tanto ahínco verme entre rejas. Sea como sea, por mi pasado artístico mi militancia senderista resultaba creíble para quien quisiera creerla. Y los policías se encontraban desafortunadamente entre ellos.

Por una de esas excepciones de suerte que me depara la vida de vez en cuando, Pancho O. había tenido la excelente idea de indicar mi participación en eventos culturales de Sendero Luminoso con pelos y señales. Gracias a ello mi abogado pudo demostrar rápidamente, remitiéndose a mi movimiento migratorio, que mi participación en los supuestos eventos senderistas en los que mi delator aseguraba haberme visto, era imposible, pues entonces me encontraba a miles de kilómetros de mi país desgarrando las cuerdas de mi charango por unas cuantas monedas en las peatonales alemanas. Una vez llegado al tribunal, demostrar mi inocencia era cosa de niños. El problema era llegar al tribunal.

En el Perú el tiempo es un concepto arbitrario. “Ahorita” puede significar varios minutos. “Una hora”, muchas, muchísimas, y “mañana” puede referir tanto a una dimensión de tiempo que encierra 24 horas como a semanas o meses. Un juicio militar por terrorismo duraba por lo menos medio año, me dijeron mis allegados. Así que podía sentarme a esperar que San Pedro bajara el dedo o ponerme a escribir la novela que hasta hoy no termino por falta de tiempo.

Mientras tanto mi familia había desatado una campaña internacional para exigir mi liberación. Desde el Ministerio de

Asuntos Exteriores de Alemania, pasando por los Verdes, las asociaciones de musicología de Argentina y Chile, la Universidad de Colonia, Amnesty International, numerosos intelectuales y artistas nacionales e internacionales hasta anónimos defensores de los Derechos Humanos de todo el mundo bombardearon por esos días al gobierno peruano con faxes, correos electrónicos y llamadas telefónicas pidiendo la liberación de Mendivil, el escritor y la de Mendivil, el músico, sin olvidar la de Mendivil el etnomusicólogo, por supuesto. A veces me pregunto si la policía vio en esos pequeños detalles un matiz esquizofrénico de mi personalidad o si los mandos militares llegaron a temer el haber detenido a toda una familia de revoltosos internacionales. Sea lo uno o lo otro, esa avalancha de peticiones ejerció una presión tan grande sobre el gobierno que el presidente mismo se vio obligado a referirse al “caso Mendivil” en el Congreso de la República. Frente a las cámaras de televisión, Fujimori leyó un escueto informe de la policía en el que se hacía público que no se había encontrado prueba alguna que relacionase a Mendivil —ya sea el autor, el músico o el etnomusicólogo— con Sendero Luminoso y que su liberación era cosa de “días”. Con buen tino el presidente recordó a los que demandaban mi inmediata libertad que él no podía intervenir en la administración de justicia ni en los fueros del poder militar, que había que apelar a la paciencia.

Estoy seguro de que su intervención en el Congreso no influyó en absoluto en el trato que recibí desde entonces en las instalaciones de la Dincote. Esa misma noche fui sacado de la celda y se me adjudicó una cama en la habitación de los oficiales de turno. Durante una semana no hice otra cosa que leer periódicos, ver televisión y sacar a los presos de sus celdas a la hora del almuerzo con un horrible manajo de llaves que no debe parecerse en nada al de San Pedro a las puertas del cielo. El tribunal militar también se mostró comprensivo y para evitar demoras innecesarias con traslados a una prisión militar y de esta a la Corte, se mostró dispuesto a juzgarme en las mismísimas instalaciones de la Policía, siempre y cuando mi familia rompiera vínculos con la izquierda

parlamentaria, con las asociaciones de Derechos Humanos y dejara de atacar al gobierno.

Así que catorce días después de mi detención, cuando fui puesto en libertad frente a un conglomerado de familiares, periodistas, cámaras de televisión y curiosos, no se me ocurrió mejor cosa que recurrir a la frase más política que se me podía venir a la cabeza para festejar mi regreso al mundo de los seres libres: “Después de casi diez años —dije—, la dictadura de Fujimori ha aceptado que en el Perú sí hay presos políticos inocentes y ha demostrado además que es viable una solución rápida y efectiva a tales injusticias”.

Fue así que me convertí en un escritor político, sin haber hecho nada para merecerlo.

Cuando digo “sin haber hecho nada” quiero decir que no hice nada para que me detuvieran y mucho menos aún para que me liberaran. Y lo más triste de todo es que, incluso no habiendo hecho nada, lo haya hecho mal. Tal vez sea yo el primer escritor en el exilio que, en abierta oposición al modelo típico latinoamericano, primero logró salir del país y después ser perseguido. Tal vez por ello no creo poseer en absoluto la autoridad moral que adquieren los escritores de la diáspora política y menos aún la capacidad de ver un acto heroico allí donde solo reconozco mi misma torpeza de siempre.

Desde el día de mi liberación he vivido traicionando mi imagen de escritor político. Puede verse en dicha actitud una proposición política posmoderna; me temo, desgraciadamente, que esta obedece mucho más a una terca necesidad de no hacer lo que de mí se espera. Seré más explícito. A mi regreso a este lado del océano, a Europa, cuando todos esperaban de mí el crudo informe de penurias y tormentos sufridos, no encontré mayor gozo que contar las más absurdas e increíbles anécdotas sobre mi detención. Cuando percibí que algunos de quienes habían luchado

por mi liberación mal ocultaban su decepción porque no había sido maltratado, torturado; en fin, porque no había sabido cultivar los ingredientes discursivos del género, entendí que, librado del totalitarismo de un régimen político, había caído en otro discurso totalitario que me obligaba a ser lo que la dictadura había hecho de mí: un perseguido. Y me negué rotundamente. Aunque ya de otra forma, las asociaciones de Derechos Humanos europeas también ejercieron la censura para mantener mi perfil de exiliado en las entrevistas que realizaron conmigo. Dispuestas a señalar con dedo acusador la podredumbre moral de los regímenes represivos, ninguna de ellas se dignó reproducir mi gratitud a la corrupción de las autoridades peruanas, esa especie de varita mágica nacional que me había permitido, como a muchos otros presos peruanos, recuperar antidemocráticamente los derechos democráticos que “democráticamente” me habían sido arrebatados. Tal como un miembro de la Cruz Roja Internacional en el Perú me lo anunciara en mis días de detenido, concluí, después de una semana en los calabozos de la Dincote, que la corrupción termina siendo la única posibilidad de alcanzar beneficios para un preso político y que solo ella hace de la administración de justicia un acto comercial cuasi-democrático en el cual puede negociarse el derecho a ropa limpia y a comida como si se tratara de un tubo de pasta de dientes o de cualquier otra mercancía.

Muchos de mis conocidos esperaron en vano durante meses una versión literaria de mi detención política. Mas quien, como yo, ha optado por subvertir la realidad en sus textos, sabe que el panfleto y la literatura fantástica se toleran tanto como Bush y Fidel Castro. Creo, por lo demás, que solo un exceso de ingenuidad podría alimentar la esperanza de conmovir con la literatura a espíritus que permanecen indemnes frente a la realidad misma. Por tanto, una escritura política me resultaría algo tan sospechoso como un programa político literario por parte de un gobierno.

Hay en esa terquedad de no ser un escritor perseguido, por supuesto, una convicción política ajena al tópico del exilio. El

discurso del escritor y del exilio literario es el de la nostalgia por principio. Por eso, su musa se alimenta de una doble pérdida: la del país de origen y la anticipada pérdida de la patria postiza. Czeslaw Milosz ha resumido dicha desazón con estas palabras: “En el país del que viene, el escritor estaba consciente de su tarea y la gente esperaba sus palabras, pero se le había prohibido hablar. Ahora donde vive es libre de hablar, pero nadie lo escucha y lo que es peor, él mismo ha olvidado lo que tenía que decir”. Y así es por lo común. Sea como pérdida de la patria, como soporte ontológico o como condición originaria, el exilio siempre se remonta a la lucha contra una injusticia casi omnipotente. Puede tratarse de una subjetividad social, como en el caso chileno o argentino, o de una subjetividad sexual, como en el caso de los exiliados cubanos de los años noventa; puede referirse el exilio a una dimensión psicológica, como en el caso del alienado de Artaud, a un destierro lingüístico como el de la disyunción del significante con el significado o a uno teológico como el del paraíso terrenal en el Antiguo Testamento o a cualquier otra cosa entre todas las cosas serias y aburridas que acostumbramos a escribir los escritores que vivimos en el exilio, pero siempre es la represión en última instancia la que determina el destierro y por consiguiente el desarraigo y los impone como espacio social desde el cual el sujeto exiliado se escribe, extraña, conjura, se emborracha, putea y se reconstituye como ente social y literario. Expulsado de la patria geográfica o de la lengua materna — “[1] a ley de lo foráneo en que se vive en el exilio, es ante todo la ley de un idioma ajeno”, ha escrito Bernhard Schlink—, el escritor exiliado se mueve a tientas como Adán fuera del edén con más temor frente al Dios que lo ha expulsado que alegría de saberse por fin libre de morder cuanto fruto le venga en gana.

Yo, humildemente, me he inclinado por los nuevos frutos.

“Exiliado —dice Bierce en su *Diccionario del diablo*—: el que sirve a su país viviendo en el extranjero, sin ser un embajador”. Esta

definición, pese a la evidente ironía que pretende, se funda también en una fidelidad a un Estado originario que me recuerda el credo del Génesis, del evolucionismo y aquel del discurso patrioter de los Estados nacionales. Quiero sugerir ahora, un tanto de manera provocativa, que el tópico del exilio no sería posible sin un discurso mayor que lo sustente: el de las identidades nacionales y las fidelidades que estas exigen. Pero para quien, como yo, solo ve en los Estados nacionales una construcción histórica, el chauvinismo es una falta de coherencia.

Perdí mi orgullo nacional en 1978 durante el Mundial de Fútbol en Argentina. La selección brasileña había vencido a la peruana y puesto un pie en la final, interponiéndose de esa forma en los planes de la dictadura gaucha para conseguir el título y limpiar un poco su harto desgastada imagen. Los anfitriones, que esperaban a los peruanos como próximos rivales, urgían más de una goleada que de una victoria. Los expertos deportivos afirmaron entonces que solo con un milagro Argentina lograría derrotar al excelente equipo peruano con la abultada diferencia de cinco goles que necesitaba para descalificar a los brasileños y poder disputar el título. Cuando sonó el silbato final con un marcador de 6 a 0 a favor de los dueños de casa y el dictador militar peruano corrió a felicitar a su homólogo argentino, no pensé que los milagros eran posibles; por el contrario, comprendí con el dolor de mi alma que, más allá de los sentimientos y de las fronteras nacionales, existen lealtades más contundentes y duraderas. Desde entonces mi afición a los sentimientos patrios ha sido más endeble que nuestras posteriores selecciones de fútbol.

Más que una idea abstracta de nación lo que me une al Perú es un sentimiento de pertenencia cultural, una afinidad con todo aquello que el Estado peruano se empeña en negar, reprimir o manipular: lo indígena, las culturas populares y los sistemas de significación tradicionales que el Perú, como Estado nacional unitario, niega constantemente. No creo, por ende, que exista una manera auténtica de ser peruano ni mucho menos que uno experimente

una enajenación cultural progresiva a medida que se aleja espacial o temporalmente del territorio nacional, a no ser que esta se construya discursivamente como parte de la subjetividad literaria. En estos tiempos radicales de la modernidad puede afirmarse sin temor a equivocarse que las culturas no se circunscriben más a territorios concretos, ni los territorios a determinadas culturas. Hay miles de peruanísimos peruanos en la diáspora como miles de desadaptados que no han salido jamás de su pequeño pueblito andino con su Rita de junco y capulí. La peruana es por el contrario una literatura del in-xilio. No es difícil llegar a tan extraño espacio literario. A lo largo del siglo XX todo proyecto político en el Perú vio en el ideal mestizo de una identidad sincrética el modelo más adecuado para la nación peruana. Y así, todos, tanto los de izquierda como los de derecha, excluyeron a cuanto proyecto alternativo encontraron en el camino. Ni Guaman Poma ni el Vallejo de *Trilce* ni Martín Adán ni Arguedas sufrieron el destierro; sin embargo, sus obras están marcadas por un desarraigo cultural que ni el más osado psicoanalista hallaría en la tumultuosa prosa del autoexiliado Vargas Llosa; la enajenación que alimenta esas obras no es el producto de la separación involuntaria, del divorcio abrupto y doloroso, sino de un mal mucho más terrible y cotidiano: el de la convivencia.

Durante el tiempo que viví en el Perú tuve para mí la certeza de que ese sentirme fuera de sitio en mi propia patria, como en Arguedas o en Guaman Poma, era consecuencia directa de mi condición de artista u observador. ¡Tremenda blasfemia! Ashaninkas, aguarunas, machigüengas, chancas, huancas y aimaras se sienten tan distantes del Estado peruano como quienes crecimos oyendo los ejercicios de Czerny y los cuentos de Hans Christian Andersen en camas acolchadas, tan desplazados a la periferia por los eufóricos partidarios del McDonald's y de MTV. Hoy que han pasado los años debo reconocer en esa individualización forzada del destierro social apenas un triste hedonismo pequeño-burgués, una arrogancia igual a la que nos lleva a preguntarnos en simposios y ediciones por qué las dictaduras nos persiguen, como

si no supiéramos que estas no distinguen entre opositores con estilo literario propio y pobres obreros o campesinos analfabetos.

Después de las “comunidades imaginarias” de Anderson y de las “tradiciones inventadas” de Hobsbawm, la nación ha perdido todo sentido ontológico para mí. Para mí la nación es un bolero, una construcción semejante a las maquetas de Lego, susceptible de ser modificada según el gusto y las necesidades del que la constituye. No quiero negar con ello las identidades colectivas, pero lejos de ser esa instancia metafísica que proponen los Estados nacionales, las naciones son, en mi humilde opinión, una mercancía tan mudable como la política económica del gobierno y tan negociable como la pasta de dientes o un almuerzo en una cárcel peruana. En mi caso, que no tiene por qué ser paradigma alguno, la nación existe solo a un nivel personal, en una esfera familiar y amical que no corresponde necesariamente a lo que Pablo Macera alguna vez definiera como un exceso semántico para el Perú. A falta de verdades colectivas que compartir, como el poeta, yo construyo mi país con palabras. Y con palabrotas. De igual modo construyo cada día el país del exilio en el que vivo. Ni siquiera el truco del destierro lingüístico podría excusarme ahora. ¿Cómo ignorar si no la triste verdad destapada por Derrida de que hasta la lengua materna no fuera posible sino como una imposición social, sino como la naturalización de un proceso construido socialmente?

El desprendimiento entre espacio y tiempo que ha impuesto la era de la globalización y su expansión vertiginosa por el mundo entero se interponen a la nostalgia que alimentó la pluma de los escritores del exilio en las décadas pasadas. Gracias a la red de redes y a la telecomunicación no tenemos que extrañar las mentiras de los políticos, las metidas de pata de una primera dama con una lengua más larga que sus faldas, los casos de corrupción de los jueces anticorrupción del gobierno ni las consecutivas derrotas del once nacional. De modo que la tecnología ha terminado por arrebatarlos los últimos recodos de memoria selectiva que nos permitían idealizar la tierra y recordar, en vez de las bombas y de

la discriminación diaria que se vive en sus calles, las “chelas” en la cantina, los domingos en la playa y el aroma de los anticuchos en las noches de verano. Quizás porque a diferencia de los exiliados no se me ha prohibido el retorno a mi país y puedo ingresar al Perú y ser detenido cuantas veces me venga en gana, el sentirme bien o mal en Alemania tiene mucho más que ver con mi forma de ver el mundo que con el triste destino de ser peruano. Es cierto que soy un inadaptable en tierras germanas, pero lo soy tanto como lo he sido en mi propia patria.

De todo ese conglomerado de cosas que conforman oficialmente la nacionalidad peruana: Francisco Pizarro, el pasado señorial, San Martín y Bolívar, un absurdo orgullo por un himno nacional que es tan horrible como cualquier otro, la *pendejada* o viveza criolla, lo único que me queda es mi amor al ceviche y al rocoto relleno, entre otras delicias. Mientras otros discuten si Tenochtitlan es más “paja” que Machu Picchu, si Vallejo es más universal que Borges, si el pisco es peruano o chileno, o si Chumpitaz fue mejor que Beckenbauer, yo he concentrado mis fuerzas en ejercer el nacionalismo culinario. El ceviche, la papa a la huancaína, el arroz con pato, los chicharrones y la jalea de mariscos son lo más universal que puede ofrecer país alguno y poseen más poder de congregación que cualquier otro discurso literario o político. El mundo sería posible sin Machu Picchu, aunque tal vez menos maravilloso, menos mustio sin Vallejo y, de hecho, menos, divertido sin el pisco, pero ¿quién podría conjeturar la existencia de un mundo sin palomitas de maíz, sin su ajicito y sin papas fritas?

Pese a los buenos momentos, pese a la falta de un discurso nacionalista, por supuesto, uno sigue sintiéndose ajeno en la tierra prometida. Jamás entenderé a los alemanes. El año 2000, en Bogotá, mientras esperaba que la suerte y la burocracia colombiana me dejaran partir a los Llanos Orientales para una excursión etnográfica, salí una noche a comer con miembros de la comunidad alemana. Durante el tiempo que les conté

mis peripecias en el país vecino sentí que, además del idioma, una filiación a patrones de comportamiento occidentales nos hermanaba terriblemente. Hasta que nos sirvieron las corvinas en salsa de culantro:

—¡Dios mío —exclamaron los alemanes al unísono al probar la salsa—, esto sabe a detergente!

Desde entonces una pregunta me atormenta: ¿cómo así he llegado a vivir entre gente que toma detergente?

Alemania no ha sido para mí una nueva patria. Si le debo algo es sin duda haberme deparado lo que Milosz ha denominado una “enajenación privilegiada”, pues en comparación a la que vivía en mi propia patria, la del exilio tiende a parecerme una natural; sí, a mí que no resisto el presupuesto de arquetipos divinos o tectónicos. Por supuesto, la integración de los inmigrantes sigue siendo un problema no resuelto en Alemania, pero quiero ser optimista y pensar que en pocos años la República Federal terminará integrándose a nosotros, como Lima ha terminado por volverse una ciudad chola. Como en el Perú, aquí en Alemania no he partido de mi nacionalidad para establecer vínculos y alianzas con otros agentes sociales, sino de cosas más subjetivas y determinantes como afinidades políticas o intereses académicos comunes. Por lo demás, no diferencio entre peruanos, latinos o alemanes, a no ser para repartir los platos con o sin picante en las fiestas.

Quizás porque mi dominio del alemán sigue siendo tan precario que mis chistes suenan solemnes y mis frases solemnes absurdamente chistosas, quizás por esa incapacidad de someterlo de manera similar al español, mi lengua de trabajo, el alemán como lengua literaria no me ha atraído más que el chucrut o la ensalada de patatas. Sigo escribiendo en español con excepción de los artículos académicos que por razones pragmáticas —para mis editores en alemán o en inglés— publico en la lengua de Nietzsche o de Shakespeare. Aunque leo regularmente en alemán, ningún nombre literario alemán nuevo, fuera de Bernhard Schlink, ha

pasado a mi terna de escritores queridos y sobre la cabecera de mi cama, si tuviese una cama con cabecera, seguirían descansando los mismos autores que ya en el Perú me habían cautivado: Rilke, Novalis, Hölderlin, Hoffmann, Hesse y, sobre todo, el filósofo de la gaya ciencia.

La odisea de la migración, la alteridad, la multiculturalidad y la situación de los latinos en Alemania ocupan las plumas de numerosos colegas latinoamericanos y han propiciado algunas novelas y cuentos de alto valor literario. Tal vez porque mi historia de inmigrante sea más adecuada para una novela de esas aburridamente cerebrales que escribe Javier Marías que para una trama fantástica o de suspenso, me he mantenido alejado de cuanto suene a literatura testimonial. Por lo demás mi fantasía es tan pobre que no logra idear ni remotamente una trama realista. Así que me quedo en lo fantástico, en lo que, no sin cierto desdén, alguien ha tildado de literatura para literatos, suponiendo erradamente que la literatura social tiene un público semejante al de los salsódromos. Al igual que las tramas, poco han cambiado mis escenarios. Pese a los años transcurridos aquí mis historias siguen sucediendo en el Perú, mas no en el de ahora, ni en el de antaño, sino en ese Perú literario que yo me he inventado y que gracias a la casi nula circulación de mi libro en mi país — mi editor en castellano temía que los libreros peruanos lo arruinaran y terminó desmantelado por sus compatriotas españoles—, mis desafortunados lectores no pueden comparar con ese real, en el cual una dictadura nefasta tuvo la mala idea de perseguirme e intentar hacer de mí un escritor político. ¡Qué desfachatez sin nombre!

“He conocido prisiones diversas” —escribí alguna vez—. “Unas eran de piedra, otras del barro que envilece al hombre, otras de cemento y en ellas el uliginoso frío resquebrajaba el ánimo y el cuerpo; no olvido las de papel: las poblaban, junto a mí, las palabras y el olor agonizante de la tinta; las hubo también de madera: eran

frágiles, aunque pavorosas; otras carecían de fábrica y sus muros se erigían a fuerza de voces y lamentos sin deparar descanso al confinado. De muchas desconozco el material que las constituía, pues la podredumbre cubría sus paredes con una exasperante perfección que robustecía la incógnita. Pero ante todas ellas, señores, es solo ante una, ante la cual me doblego: ante la del silencio”.

Este fragmento de “La soledad de Naymlap”, un cuento que formó parte del libro *La agonía del condenado*, fue publicado en 1998, en España, un año antes de que entregara mi pasaporte al oficial de frontera en Santa Rosa de Tacna. Como el Quijote de Menard a la obra cumbre de Cervantes, mi detención ha trastocado el significado de estos renglones y del título de mi libro convirtiendo las prisiones internas del alma en calabozos horribles y a los arrojados al infierno en miserables sentenciados por una dictadura de pacotilla. Pero ni aun en ello veo una derrota, sino nuevamente una mala jugada del destino para recordarme que a mí las cosas siempre me salen de manera diametralmente opuesta a lo que espero. Mas si hoy todavía puedo reír del empeño de algunos miembros de mi familia en negar la existencia de mi libro durante las investigaciones que emprendió la Policía en 1999 —“¡Van a pensar que ya has estado preso!”—. “¡Van a creer que estás defendiendo a los presos de Sendero!”—; si puedo entender el pánico con que ocultaron mis artículos en la revista *ILA (Infostelle-Lateinamerika)*, porque dicho nombre coincidía increíblemente con las siglas con que Sendero Luminoso celebraba el Inicio de su Lucha Armada; si aún puedo convocar las risas de mis amigos al referir los nombres de los corruptos custodios que desembolsaron sistemáticamente a mi familia con repetidas coimas –Joya y Chunga, este último sorprendentemente el nombre de una prostituta en una obra teatral de Vargas Llosa–; si aún puedo sonreír por esa dualidad de sistemas de significación que mi detención ha impuesto a cosas escritas por mí, convirtiendo inocentes y abstractas líneas en presupuestos políticos; en fin, si puedo reír aún de una situación tan horrorosa como aquella que me tocó vivir injustamente, quiero

creer que ello se debe a que la dimensión política de mi detención no ha vencido todavía el halo personal con que matizo y justifico todo cuanto me pasa e incluso cuanto me pesa, desde el irremediable hecho de ser peruano hasta los golpes sangrientos que hicieron tan patéticos los versos de Vallejo. A ausencia de versos, no me queda más que anteponer a esos golpes una sonrisa, mas no una de paz ni de condescendencia, sino una sarcástica, semejante a aquella que acaso no entendió el oficial de aduanas de Fráncfort que me recibió tras abandonar la nave que me regresaba de Lima en septiembre de 1999:

—Y, ¿qué tal las vacaciones en familia? —me preguntó amablemente mientras tomaba mi pasaporte peruano y buscaba mi visa.

—Inolvidables —le respondí—, inolvidables.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abad Faciolince, Héctor

(2018) *El olvido que seremos*. Barcelona: Alfaguara.

Agamben, Giorgio

(2017). *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Agüero, José Carlos

(2016). *Los rendidos. Sobre el don de perdonar*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

(2017). *Persona*. Lima: Fondo de Cultura Económica (FCE).

Améry, Jean

(1988 [1966]). “Ressentiments”. En *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, pp. 81-101. Munich: DTV-Klett-Cotta.

Anderson, Benedict

(2000 [1983]). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.

Ansión, Juan

(1987). *Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho*. Lima: Grupo de Estudios para el Desarrollo (GREDES).

Arenas Fernández, Lizbeth

(2012). “Memoria visual en el Perú: las fotografías del caso Uchuraccay”. En *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 2(2), pp. 1-22.

Arendt, Hannah

(2019 [1965]). *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*. München: Piper Verlag.

Arguedas, José María

(2012). “Cuentos religioso-mágicos de Lucanamarca”. En *Obra antropológica* (tomo 5, pp. 211-289). Lima: Editorial Horizonte y Comisión Centenario del Natalicio de José María Arguedas.

Auslander, Philip

(2006). “Musical Persona”. En *The Drama Review*, 50(1), pp. 100-119.

Badiou, Alain

(2003). *Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen*. Wien y Berlín: Editorial Turia + Kant.

Berlin, Isaiah

(2019). *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*. Barcelona: Edicions 62.

Berstein, Morty y Faye Crosby

(1980). “An empirical examination of relative deprivation theory”. En *Journal of Experimental Social Psychology*, 16(5), pp. 442-456.

Bierce, Ambrose

(1999 [1911]). *The Devil's Dictionary*. Stuttgart: Reclam.

Bourdieu, Pierre

(2013). *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Butler, Judith

(2005). “Gewalt, Trauer, Politik”. En *Gefährdetes Leben. Politische Essays* (pp. 36-68). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

(2007). *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.

Cisneros, Renato

(2016). *La distancia que nos separa*. México: Seix Barral.

Connell, R. W.

(2005). *Masculinities*. California: University of California Press.

Cristóbal, Juan

(2003). *Uchuraccay o el rostro de la barbarie*. Lima: Editorial San Marcos.

CVR

(2003). “Desaparición forzada”. En *Informe Final de la CVR*. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.

(2003). “El caso Uchuraccay”. En *Informe Final de la CVR*. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.

Derrida, Jacques

(2012). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Editorial Trotta.

Despentes, Virginie

(2019). *Teoría King Kong*. Ciudad de México: Random House.

Eagleton, Terry

(2020). *Opfer. Selbsthingabe und Befreiung*. Viena: Promedia.

Eribon, Didier

(2017). *Rückkehr nach Reims*. Berlin: Suhrkamp.

Espinosa Moreno, Fernanda

(2019). „El surgimiento público de la víctima en Colombia: la voz testimonial de la tortura (1978-1979)“. En *Historia y Grafía*, 26(52), pp. 129-156.

Falconí Gonzáles, Julio

(2010). *El caso Uchuraccay. Las claves de un complot contra la libertad de expresión (Ayacucho-Perú, enero de 1983)*. Lima: Fondo Editorial de la Asociación Nacional de Periodistas del Perú (ANP).

Fassin, Didier

(2016). *La razón humanitaria. Una historia moral del tiempo presente*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Fisher, Mark

(2014). *Ghosts of my Life. Writings on Depression, Hauntology and Lost Future*. Alresford: Zero Books.

Flores Galindo, Alberto

(2005). *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Sur, Casa de Estudios del Socialismo.

Forsythe, Diana E.

(1989). “German Identity and the Problems of History”. En *History and Ethnicity* (pp. 137-157). Elizabeth Tonkin (ed.). London: Routledge.

Foucault, Michel

(1992). “Verdad y poder”. En *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta.

García Gutiérrez, Antonio

(2007). *Desclasificados. Pluralismo lógico y violencia de la clasificación*. Barcelona: Anthropos.

(2009). *La identidad excesiva*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

Gavilán, Lurgio

(2012). *Memorias de un soldado desconocido*. Lima: IEP.

(2019). *Carta al teniente Shogún*. Lima: Debate.

González Prada, Manuel

(1976). *Páginas libres. Horas de lucha*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Grabe Loewenherz, Vera

(2017). *La paz como revolución. M-19*. Bogotá: Taller de Edición Rocca.

Guglielmucci, Ana

(2017). “El concepto de víctima en el campo de los derechos humanos: una reflexión crítica a partir de su aplicación en Argentina y Colombia”. En *Revista de Estudios Sociales*, 59, pp. 83-97.

Halbwachs, Maurice

(2016 [1950]). *La memoria colectiva*. Edición digital: Titivillus.

Hartog, François

(2014). “El tiempo de las víctimas”. En *Revista de Estudios Sociales*, 44, pp. 12-19.

Hobsbawm, Eric

(2002 [1983]). “Introducción: La invención de la tradición”. En *La invención de la tradición* (pp. 7-21). Erich Hobsbawm y Terence Ranger (comps.). Barcelona: Editorial Crítica.

Ilizarbe, Carmen

(2015). “Memoria, olvido y negacionismo en el proceso de recomposición política en el Perú de la posguerra del siglo XX”. En *Políticas en justicia transicional. Miradas comparativas sobre el legado de la CVR* (pp. 231-259). Ludwig Huber y Ponciano del Pino (eds.). Lima: IEP.

Jiménez, Edilberto

(2010). *Chungui. Violencia y trazos de memoria*. Lima: IEP, Comisión de Derechos Humanos y Deutscher Entwicklungsdienst.

Jullien, François

(2017). *Es gibt keine kulturelle Identität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Köhlmeier, Michael

(2021). *Wenn ich wir sage. Über die Sprengkraft eines kleinen Wortes*. Salzburgo y Viena: Deutsche Taschenbuch Verlag.

Krajnik, Franz

(2018). *Uchuraccay*. Lima: Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas (UPC).

Lauer, Mirko

(1982). *Crítica de la artesanía. Plástica y sociedad en los Andes peruanos*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (DESCO).

Leiris, Antoine

(2016). *Meinen Hass bekommt ihr nicht*. Munich: Blanvalet Verlag.

Levi, Primo

(2014). *Si esto es un hombre*. Barcelona: Editorial Grupo Planeta.

Mariátegui, José Carlos

(1978 [1928]). “Aniversario y balance”. En *Ideología y política* (pp. 246-250). Lima: Empresa Editora Amauta.

(1978 [1928]). “Lo nacional y lo exótico”. En *Peruanicemos al Perú* (pp. 25-29). Lima: Empresa Editora Amauta.

(1979). “El proceso de la literatura”. En *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (pp. 229-351). Lima: Empresa Editora Amauta.

Mayer, Enrique

(2020). “Uchuraccay y el Perú profundo de Mario Vargas Llosa”. En *Antropologías hechas en Perú* (pp. 159-210). Pablo Sandoval López (ed.). Lima: Asociación Latinoamericana de Antropología.

Méndez, Cecilia

(2005). *The Plebeian Republic. The Huanta Rebellion and the Making of the Peruvian State*. Durham y London: Duke University Press.

Mendívil, Jorge Luis

(1988). *Entre el fuego y la razón. Obra periodística*. Lima: Editorial Periodística América.

Mendívil, Julio

(1998). *La agonía del condenado y otras historias de bibliotecas*. León: Ediciones del Curueño.

Milosz, Czeslaw

(1976). "Notes on Exile". En *Books Abroad*, 50(2), pp. 281-284.

Montoya, Rodrigo

(1984). *Linderos de Sendero*. En <https://www.nexos.com.mx/?p=4300>

(1987). *La cultura quechua*. Lima: Mosca Azul Editores.

Morote, Herbert

(2014). ¿Todos contra la verdad! Lo que siempre quiso saber sobre la CVR.

¿Quiénes no quieren divulgar el Informe de la CVR? ¿Resurge Sendero?

Lima: Jaime Campodónico Editor.

Mühlfried, Florian

(2019). *Misstrauen. Von Wert eines Umwertes*. Stuttgart: Reclam Verlag.

Nietzsche, Friedrich

(1999 [1887]). *Genealogie der Moral*. Berlín y Nueva York: De Gruyter GmbH.

Oz, Amos

(2003). *Contra el fanatismo*. Madrid: Siruela.

Paglia, Camille

(2008). "Feminism Past and Present: Ideology, Action and Reform". En

Arion: A Journal of Humanities and the Classics, 16(1), pp. 1-18.

Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso

(2006). *Breves notas aclaratorias acerca de los tergiversados hechos de Lucanamarca en la guerra popular del Perú*.

En http://www.pagina-libre.org/MPP-A/Textos/Gonzalo/10_06_Lucanamarca.html

Pérez Soto, Carlos

(2012). "Violencia del derecho y derecho a la violencia". En *Derecho y*

Humanidades, 20, pp. 73-91.

Pino, Ponciano del

(2017). *En nombre del gobierno. El Perú y Uchuraccay: un siglo de política campesina*. Lima: La Sinistra y Universidad Nacional de Juliaca.

Portocarrero, Gonzalo

(1993). *Racismo y mestizaje*. Lima: Sur, Casa de Estudios del Socialismo.

(2015). *Profetas del odio. Raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso*.

Lima: Fondo Editorial de la Universidad Católica del Perú.

Rancière, Jacques

(2011). “El giro ético de la estética y de la política”. En *El malestar en la estética* (pp. 133-161). Buenos Aires: Capital Intelectual.

Rostworowski, María

(1983). *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. Lima: IEP.

Salcedo, José María

(2013). *Las tumbas de Uchuraccay. Treinta años después*. Iquitos: Editorial Tierra Nueva.

San Agustín

(1926). *Confesiones*. Barcelona: Librería Religiosa.

Sanguinetti, Juan José

(2017). “Dolor”. En *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*. Francisco Fernández Labastida y Juan Andrés Mercado (eds.). En <http://www.philosophica.info/archivo/2017/voces/dolor/Dolor.html>

Saona, Margarita

(2011). “Wounded Masculinity and Nationhood in Peru”. En *Global Masculinities and Manhood* (pp. 106-123). Ronald L. Jackson (ed.). Illinois: University of Illinois Press.

Schirach, Ferdinand von

(2015). *Die Würde ist antastbar*. München: Piper Verlag.

Schlink, Berhard

(2000). *Heimat als Utopie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Schmücker, Reinold

(2021). *Gibt es einen gerechten Krieg?* Ditzingen: Reclam Verlag.

Tipe Sánchez, Víctor y Jaime Tipe Sánchez

(1915). *Uchuraccay. El pueblo donde morían los que llegaban a pie*. Lima: G7 Consultores SAC.

Traverso, Enzo

(2011). *El pasado, instrucciones de uso*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Ubilluz, Juan Carlos

(2020). *De héroes y víctimas. Ensayos para superar la memoria del conflicto armado*. Lima: Taurus.

Uceda, Ricardo

(2019). *Muerte en el Pentagonito. Los cementerios secretos del Ejército Peruano*. Lima: Editorial Planeta.

Ulfe, María Eugenia y Ximena Málaga Sabogal

(2015). “Los nuevos suplicantes del Estado peruano: las víctimas y el Programa Integral de Reparaciones (PIR)”. En *Políticas en justicia transnacional. Miradas comparativas sobre el legado de la CVR* (pp. 169-189). Ludwig Huber y Ponciano del Pino (comps.). Lima: IEP.

Valdés, Hernán

(1978). *Tejas verdes. Diario de un campo de concentración en Chile*. Barcelona: Editorial Laia.

Vargas Llosa, Mario

(1990). “Sangre y mugre de Uchuraccay”. En *Contra viento y marea* (tomo 3, pp. 85-226). Barcelona: Seix Barral.

Vich, Víctor

(2019). “Fotografiar la propia muerte: las últimas fotos de Willy Retto en Uchuraccay”. En *Pasados contemporáneos. Acercamientos interdisciplinarios am los derechos humanos y las memorias en Perú y América Latina* (pp. 237-256). Lucero de Vivanco y María Teresa Johansson (eds.). Madrid y Frankfurt am Main: Iberoamericana.

White, Hayden

(1978). *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*. Baltimore y London: The John Hopkins University Press.

Žižek, Slavoj

(2008). *Lacan. Eine Einführung*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
(2012). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI.

En *Uchuraccay y nosotros: la ausencia de mi hermano Jorge y de la nación*, Julio Mendivil realiza una profunda introspección sobre las repercusiones del asesinato de su hermano Jorge Luis en Uchuraccay, ocurrido el 26 de enero de 1983. A través de cinco capítulos, el autor explora diversas hipótesis sobre la muerte de los ocho periodistas, reflexiona sobre la coyuntura política y social del Perú, compartiendo anécdotas familiares de su juventud.

Destaca especialmente el papel asumido por su madre Gloria Trelles, quien, a pesar de sus propias aflicciones, impulsó la búsqueda de justicia para su hijo y las víctimas. De esta manera, nos ofrece una mirada profunda y conmovedora sobre la realidad peruana y las complejidades que moldean la identidad nacional. Desde su experiencia como migrante, nos invita a reflexionar sobre las características de la nación, las nociones de víctima, lo que significa ser peruano y las brechas abismales que nos dividen hasta el día de hoy.

